

AM ENDE BLEIBT DAS
,DURCHEINANDER'
DIE SPRACHSPIELE DER NEW ATHEISTS

Abhandlung
zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät
der
Universität Zürich

vorgelegt von
Tony Pacyna

Angenommen im Herbstsemester 2014
auf Antrag der Promotionskommission:

Prof. Dr. Katia Saporiti

Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth

Zürich, 2014

Inhalt

Einleitung	4
i. Historische Präiminarien.....	4
ii. Systematische Präliminarien.....	7
iii. In medias res.....	8

Teil I

1. Religion als irrationale Gefahr – Richard Dawkins’ Gotteswahn.....	20
1.i. Dawkins’ Agenda.....	21
1.ii. Die Entstehung der Religion.....	25
1.ii.a. Typologien von Letztbegründungen.....	29
1.ii.b. Gene, Meme, Replikatoren.....	38
1.iii. Funktion von Religionen.....	40
1.iv. Fazit.....	49
2. In medias res – Darwin, Evolution und Darwinismus.....	51
2.i. Darwins <i>Origins</i> oder <i>Descent</i> ?.....	52
2.ii. Ursprungstheorien von Sprache und Musik.....	53
2.iii. Wie hast Du’s mit der Religion?.....	56

Teil II

1. Religion als irrationale Gefahr – Daniel Dennetts Bann brechen.....	73
1.i. Dennetts Agenda.....	76
1.ii. Die Entstehung der Religion.....	85
1.ii.a. Der evolutionsbiologische Ansatz.....	85
1.ii.b. Der evolutionspsychologische Ansatz.....	89

1.ii.c. Selektion.....	94
1.iii. Gibt es das Wesen von Religion, und wenn ja, wie viele?.....	98
1.iv. Fazit.....	105
2. In medias res – Wege zur Naturwissenschaft.....	108
2.i. Evolution und <i>cognitive science</i>	109
2.ii. Αἴσθησις und λογος.....	132
2.iii. <i>philosophy of mind</i>	136
2.iv. <i>other minds problem</i>	152
2.v. Fazit.....	172

Teil III

1. Lebensform	175
1.i. ... und Sprachspiele.....	177
1.i.a. Regelfolgen.....	181
1.i.b. Gewissheit.....	194
1.ii. Konflikt mit der Naturwissenschaft?.....	201
1.iii. Konfliktlösung.....	204
1.iii.a. Alvin Plantingas <i>Where the conflict really lies</i>	205
1.iii.b. Sarah Coakleys <i>spiritual senses</i>	208
1.iii.c. Thomas Nagels <i>Geist und Kosmos</i>	213
2. Fazit	220
2.i. Robert N. Bellahs <i>Religion in human evolution</i>	221
2.ii. Ram Adhar Malls <i>analogische Hermeneutik</i>	223
2.iii. Am Ende bleibt das „Durcheinander“.....	225
3. Literaturverzeichnis	227

Religionskritik¹ gibt es wahrscheinlich so lange wie es Religionen gibt – sowohl von Seiten der Naturalisten als auch aus religiösen Kreisen oder benachbarten Disziplinen, wie der Philosophie. Frühe Formen der Religionskritik im europäischen Raum begannen als Kritiken einer Religion gegenüber einer anderen Religion. Aber es gab nicht nur von Atheisten Kritik an religiösen Konzepten.

i. Historische Präliminarien

Mitte der 1970'er Jahre erlangen nordamerikanische Kognitionswissenschaftler, Psychologen, Neurologen, Biologen und Ethnologen mit der Untersuchung von Religion auf empirischen Grundlagen Aufmerksamkeit. Ziel der *cognitive science of religion* (CSR) ist es, den Ursprung der Religion in evolutionsbiologischen oder -psychologischen Eigenschaften des Menschen zu entdecken. Eine erste programmatische Formulierung fand die CSR in Robert McCauleys und Thomas Lawsons *Rethinking Religion*². Klassische Zugänge finden sich in evolutionsbiologischen Untersuchungen von Religion, nach denen Religion meist ein Nebenprodukt der kognitiven Fähigkeiten des Menschen durch die Evolution darstellt.³ Lawson und McCauley zielen nun auf die Interaktion zwischen der Interpretation empirischer Belege und der Erklärung durch korrigierende Theorien. Spezifisch religiöse Elemente, wie Rituale, sollten auf mögliche kognitive Prozesse untersucht werden, wobei Lawson und McCauley – auf einen homogenen Religionsbegriff verzichtend – methodologisch einen Pluralismus beanspruchen.

Eine signifikante Veränderung der Untersuchungen von Religionen wurde durch die Ereignisse am 11. September 2001 ausgelöst. Durch die Terroranschläge der Al-Quaida rückten Religionen wieder verstärkt in die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und in den Fokus religionskritischer Auseinandersetzungen von Wissenschaftlern. Empirische und naturalistische Kritik gibt es bereits bei Hume. Diesen neuen Kritikern genügt nur allein die Kritik nicht mehr. Sie fordern die Auflösung der Religionen, weil sie Religion als einen irrationalen Glauben an Gott verstehen, der eine kognitive Fehlfunktion des Menschen darstellt. Die daraus entstandene Bewegung wird *New Atheism* genannt und setzt sich im Wesentlichen aus dem Biologen Richard Dawkins, dem Philosophen Daniel Dennett, dem Neuro-

¹ Sh. Michael Weinrich: *Religion und Religionskritik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011.

² E. Thomas Lawson/Robert N. McCauley: *Rethinking Religion. Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press 1990.

³ Dirk Johannsen: Religion als Nebenprodukt der Evolution. In: *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie*. Hrsg. von Oliver Krüger/Guido Vergauwen. Stuttgart: Kohlhammer 2010.

wissenschaftler Sam Harris und dem verstorbenen Publizisten Christopher Hitchens zusammen – The Four Horsemen of New Atheism.⁴ Die grundlegenden Werke sind:

- Sam Harris: *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*. 2004.⁵
- Daniel C. Dennett: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. 2006.⁶
- Richard Dawkins: *The God Delusion*. 2006.⁷
- Christopher Hitchens: *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. 2007.⁸

ii. Systematische Präliminarien

Auslösend für die Untersuchungen der *New Atheists* sind die Ereignisse des 11. September 2001 in New York. Der Tenor dieser Bücher beinhaltet im Grunde die Forderung nach der Auflösung sämtlicher Religionen zugunsten eines naturalisierten Weltbildes. Vor allem Sam Harris und Christopher Hitchens bauen ihre Argumentationen auf meist persönliche Erfahrungen auf, die sie im Verlauf ihres Lebens mit Religion machten. Deshalb sind sie für die vorliegende Arbeit weniger von Interesse. Damit verbleiben Daniel Dennetts und Richard Dawkins'. Doch riss die Liste der Auseinandersetzungen in den letzten Jahren nicht ab. Spätestens seit Dawkins' *The God Delusion* äußerten sich Wissenschaftler verschiedener Provenienzen. Dawkins publiziert seine Ansicht zu den Vorfällen in New York nur vier Tage später in der britischen Tageszeitung *The Guardian*: „To fill a world with religion, or religions of the Abrahamic kind, is like littering the streets with loaded guns. Do not be surprised if they are used.”⁹

Die meisten Auseinandersetzungen wie Alister McGraths¹⁰ *Why God won't go away* oder John Haughts¹¹ *God and the New Atheism* sind theologische Antworten auf die Bücher der *New Atheists*. M. a. W., sie verteidigen den religiösen Glauben, indem sie ihren Standpunkt ebenso verabsolutieren wie die *New Atheists*, die sie widerlegen wollen. Mit diesen Rechtfertigungsschriften gestehen die Autoren allerdings eine grundlegende Berechtigung der *New Atheists*. Denn anstatt die vermeintlichen Belege der *New Atheists* näher zu betrachten, also

⁴ Diesen Titel erhielten die vier Herren 2006 durch einen Artikel des Autoren Gary Wolf im britischen Magazin *Wired*.

⁵ Sam Harris: *The End of Faith. Religion, Terror and the Future of Reason*. New York: W. V. Norton 2004. Ders.: *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf 2006.

⁶ Daniel Dennett: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking 2006. BS

⁷ Richard Dawkins: *The God Delusion*. London: Bantam Press 2006. GD

⁸ Christopher Hitchens: *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve Books 2007.

⁹ Nach Alister McGrath: *Why God won't go away*. London: Society for the Promoting Christian Knowledge 2011. Hier S. vii-viii.

¹⁰ Alister McGrath 2011.

¹¹ John F. Haught: *God and the New Atheism*. London: Westminster John Knox Press 2008.

die Prämissen der neuatheistischen Urteile zu überprüfen, beschränken sich McGrath und Haught auf theologische Rechtfertigungen. Es scheinen sich die Auseinandersetzungen von Religion und Naturwissenschaft auf entweder naturalistische Konzepte oder anti-naturalistische zu belaufen. Egal, für welche Seite man sich entscheidet, man kauft den Anspruch auf Letztbegründung und Absolutheit ein.

iii. In medias res

Dieser Dualismus ist die Grundlage für die vorliegende Untersuchung. Aufgrund der zu untersuchenden Problemstellung ist das Forschungsfeld heterogen. Meines Wissens liegen keine ähnlichen Untersuchungen vor, die sowohl die Grundlagen der neuatheistischen Behauptungen überprüfen als auch Lösungsvorschläge liefern. Diese Ausgangsheterogenität erfordert deshalb plurale Untersuchungsmethoden. Allein die neuatheistischen Forderungen belaufen sich auf evolutionsbiologische, psychologische, kognitionswissenschaftliche und neurologische Untersuchungen. Ferner betreffen sie mit ihrem Untersuchungsgegenstand gleichsam die Theologie, die Religionswissenschaft und die Philosophie. Ich beanspruche deshalb keine Vollständigkeit sämtlicher hier diskutierter Positionen. Vielmehr zielen ich auf eine dem Untersuchungsgegenstand angemessene Differenzierung, um nicht in Detailfragen eines Gesamtwerkes zu verharren, wie es bspw. bei Wittgenstein vorkommen kann. Dennoch zielen ich auf eine problemorientierte Unterscheidung der Positionen.

Teil I der vorliegenden Untersuchung widmet sich Richard Dawkins' evolutionsbiologischer Analyse von Religion in *The God Delusion*. Dawkins vertritt die These, Religion ist ein Nebenprodukt der Evolution und hat sich aufgrund als kognitive Fehlfunktion im Rahmen der natürlichen Selektion zum irrationalen Glauben an Eltern oder Stammesälteste entwickelt. Analog zu Genen, die im Rahmen der natürlichen Selektion vererbt werden, konstruiert Dawkins Meme¹², die Ideen oder Überzeugungen darstellen. Diese Meme sind immateriell und nisten sich in menschliche Gehirne ein, die sie dann instrumentalisieren. Der Glaube an Gott ist für Dawkins ein solches Mem. Dieses Mem findet nach Dawkins seinen Ursprung im Glauben an Aussagen der Eltern oder von Stammesältesten. Was demnach fehlt, ist eine rationale Aufklärung durch die Evolutionstheorie Darwins. Diese Aufgabe übernimmt Dawkins.

Ebenso wie Gene selektieren sich auch Meme im Überlebenskampf. Meme können sich auch wie Gene zusammenfinden und einen Komplex bilden. Der Mensch ist ein solcher Genkomplex. Religionen sind Memplexe. Varianz kommt nun zustande, indem einzelne

¹² Richard Dawkins: *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press 1976.

Meme des Religionsmemplexes hin und wieder ausgetauscht werden durch neue Meme. Manchmal lösen sie sich auch vollständig auf.

Dass nun aber die Welt mit sämtlichen Phänomenen und ihrer Komplexität von etwas noch Komplexerem wie Gott geschaffen wurde, hält Dawkins für sehr unwahrscheinlich. Mindestens so unwahrscheinlich wie ein Wirbelsturm, der über einen Schrottplatz fegt und dabei eine Boeing 747 erschafft. Es ist der Mangel an empirischen Evidenzen über Gottes Existenz, der Dawkins veranlasst, den Glauben an einen solchen Gott für irrational zu halten. Gottesglaube ist somit das blinde Vertrauen in die Abwesenheit empirischer Evidenzen. Dawkins' Lösungsvorschlag liegt in der Aufklärung der Gläubigen über Darwins Evolutionstheorie. Diese liefert sämtliche Evidenzen, die man braucht, um die Komplexität der Welt verstehen zu können. Doch ist es nach Dawkins auch wichtig, Darwin auf die *richtige* Art zu verstehen. Es genügt nicht, Darwin zu lesen. Man muss – nach Dawkins – in Darwin „baden“. Damit erhebt Dawkins einen Absolutheitsanspruch auf seine Lesart Darwins. Lediglich Dawkins und einige Auserwählte sind in der Lage, Darwin auf die richtige Art zu vermitteln. Interpretationen Darwins neben Dawkins' Lesart sind falsch, weil Dawkins „gute Gründe“ hat, die empirisch beweisbar sind. Darin manifestiert sich gleichsam Dawkins' Materialismus: Ohne empirische Evidenz kann es keine sichere Kenntnis über Dinge geben. Deshalb ist der Glaube an Gott irrational, weil es keine gesicherte empirische Evidenz über die Existenz Gottes gibt. Dawkins ist nicht der einzige Vertreter eines Reduktionismus. Aber in diesem materialisierten Fundamentalismus liegt gleichsam Dawkins' Fehlschluss: Erkenntnis liefern für Dawkins lediglich Ansichten, deren Argumente empirisch überprüfbar sind. Als Entstehungsparameter kultureller Phänomen, wie Religionen, aber entwirft Dawkins immaterielle Meme. Niemand kann die Existenz von Memen nachweisen. Als Wirte sind Menschen auch nicht die Gestalter der Meme. Meme sind eben Ideen und Überzeugungen, die Menschen lediglich als Wirt instrumentalisieren. D. h., Meme müssen irgendwie einen Menschen als Wirt auswählen und sich einnisten. Aber wo ist der Ort der Meme? Sobald ein menschlicher Wirt eines Mems nicht mehr bedarf, bewegt sich irgendwie das Mem aus dem Menschen und sucht sich einen anderen. Es stellt sich die Frage, weshalb Dawkins nicht Zeichen und Symbole anstatt der Meme für seine Theorie verwendet. Was sagt Darwin zur Entwicklung von Religion?

Dawkins' Ausführungen finden ihre Zurückweisung in der Hypothese, dass sich die humanspezifischen Fähigkeiten, die notwendig sind, um ein komplexes Phänomen wie Religion zu erschaffen, im Rahmen der sexuellen Selektion des Menschen entwickelten, weil der Mensch in der Lage ist, sich von seiner ursprünglichen biologischen Determination der Reproduktion zu lösen, um autonome soziokulturelle Systeme zu kreieren. Der zweite

Abschnitt meiner Untersuchung beginnt mit Darwin selbst. Zwar entwickelt Darwin in *On The Origins of Species* (1859, OS) die Evolutionstheorie anhand der natürlichen Selektion, nach der zwei Individuen im Kampf um den Reproduktionspartner solange kämpfen bis nur noch einer übrig bleibt. Den kulturellen Entwicklungen widmet Darwin allerdings ein eigenes Werk: *The Descent of Man* (1871, DM). Darin belegt Darwin, dass die grundlegende Entwicklung für Religion in Fähigkeiten wie Phantasie, Bewunderung und Neugierde liegen. Diese Fähigkeiten gehören nach Darwin zur kognitiven Grundausstattung des Menschen und stellen Humanspezifika dar.

Darwins Ansichten wurden von vielen englischsprachigen Wissenschaftlern aufgenommen, die die Basis des Gottesglaubens in den kognitiven Fähigkeiten des Menschen sehen, die empirisch untersuchbar sind. Ein Problem dabei ist, dass religiöser Glaube (faith) damit auf einen epistemischen Glauben (belief) reduziert wird. Damit einher geht die grundlegende Verwechslung von Genese und Geltung. Naturwissenschaftliche Untersuchungsmodelle wie die Evolutionstheorie ermöglichen eine historische Rekonstruktion der menschlichen Entwicklung – der Genese. Der Geltungsanspruch dieser Entwicklungen aber, kann damit nicht erklärt werden. Grundlegend für die vorliegende Untersuchung ist daher die Unterscheidung von Genese als Grund des Für-wahr-haltens und der Geltung als Grund des Wahrseins. Doch sind Genese und Geltung eben nicht essenziell voneinander zu trennen. Die Verbindung beider Elemente liegt in der Sprache: Die Beschreibung von Gründen – ob Gründe des Für-wahr-haltens oder Gründe des Wahrseins – erfolgt jeweils sprachlich. Deshalb kommt eine klare Trennung in der Anwendung nicht immer zum Tragen. Für Untersuchungen komplexer Phänomene ist eine Unterscheidung jedoch elementar: Erklärt die Genese die historische Entwicklung des Lebendigen erfahrungsabhängig – a posteriori –, erklärt die Geltung die verschiedenen Konzepte des Wahrseins erfahrungsunabhängig – a priori. Der Geltungsanspruch eines religiösen Glaubens (faith) ist somit in seinen Beschreibungen unabhängig von der Erfahrung der Menschen innerhalb eines soziokulturellen Systems, wohingegen die Genese des Menschen für wahr gehalten (belief) werden kann. Das Für-wahr-halten der Genese des Menschen sowohl im Rahmen der Evolutionstheorie als auch einer göttlichen Schöpfung ist abhängig von menschlicher Erfahrung. Geltung können beide Konzepte in den jeweils kontrastierenden Systemen haben, müssen sie aber nicht. Beide Darstellungen müssen sich nicht ausschließen. Diese Ansicht führt zur Hypothese dieser Untersuchung, dass aufgrund der ausschließlich sprachlichen Beschreibungsmöglichkeit Geltungsansprüche plural sind und sich als Sprachspiele Bezugssystemen zuordnen lassen, in denen der jeweilige Geltungsanspruch in ständiger intersubjektiver

Überprüfung zum Tragen kommt. Religion ist damit ebenso ein Bezugssystem wie Biologie oder Kognitionswissenschaft, denen grammatische Regeln zugrunde liegen.

Dass die kognitiven Grundlagen für einen religiösen Glauben untersucht werden, braucht und sollte deshalb Religionen nicht beunruhigen, weil die Ergebnisse eine religiöse Geltung nicht tangieren. Problematisch werden solche Aussagen nur, wenn die Konsequenzen, die aus Untersuchungsergebnissen gezogen werden, verabsolutiert werden und damit den Untersuchungsgegenstand annihilieren wollen – wie im Falle des *New Atheism*. Um der Vielfalt an Geltungsansprüchen gerecht zu werden, braucht man somit eine Vielfalt an beschreibenden Sprachspielen.

Damit stellt sich die Frage, ob die Genese der kognitiven Fähigkeiten als Grundlage zum Glauben mit der natürlichen Selektion beschreibbar ist. Darwin zufolge können sich Phantasie, Verwunderung und Neugierde keinesfalls im natürlichen Überlebenskampf selektieren, weil damit die Vielfalt der Geltungsansprüche nicht gerechtfertigt werden kann. Vielmehr liegt diesen Fähigkeiten eine kreative Komponente zugrunde. Am Beispiel der Laubenvögel exemplifiziert Darwin die sexuelle Selektion, die seines Erachtens ebenfalls zur Entwicklung der menschlichen kognitiven Fähigkeiten führt. Das Laubenvogelmännchen baut unter Aufsicht seiner auserwählten Reproduktionspartnerin ein potenzielles Nest für den Nachwuchs. Gefällt dem Weibchen das Nest nicht, zerstört sie es. Das Laubenvogelmännchen kann das Nest dann noch einmal bauen oder das Weibchen sucht sich einen neuen Kandidaten. Während sie also überwacht, strebt er die Einzigartigkeit seines Werkes an, indem er nicht nur Zweige und Äste sucht, sondern auf Objekte achtet, die anders sind, wie bunte Fäden, Papier, oder eben irgendetwas anderes. Das Männchen verfügt demnach über die Fähigkeit, in der sinnlichen Wahrnehmung Objekte voneinander unterscheiden zu können. Das Weibchen allerdings hat auch eine Fähigkeit: Sie verfügt über eine basale ästhetische Präferenz. Darwin zufolge entwickelten sich diese Fähigkeiten der ästhetischen Präferenz und der Ausbildung von Ornamentik beim Menschen geschlechterreziprok. D. h., sowohl Mann als auch Frau verfügen über sowohl eine ästhetische Präferenz als auch die Ausbildung von Ornamentik. Damit einher geht die Ansicht einer externalisierten Ornamentik, die bereits bspw. beim Laubenvogel in Form der Laube, beim Menschen als Medium, als Symbol und Artefakt vorhanden ist. Immaterielle Meme sind dabei obsolet.

Die zunehmende Technisierung ermöglicht heute eine detailliertere Überprüfung der Ansichten Darwins zur Entwicklung kognitiver Fähigkeiten. Neben Dawkins' evolutionsbiologischen Untersuchungen sind kognitionswissenschaftliche und psychologische Untersuchungen charakteristisch für die *New Atheists*. Daniel Dennetts Forderung nach einer multidisziplinären Untersuchung von Religionen, wird in **Teil II** nachgegangen. Dennett will in

Breaking the Spell den Bann brechen, Religionen als komplexes soziales System nicht naturwissenschaftlich untersuchen zu können. Ebenso wie Dawkins geht auch Dennett von einem parasitären Verhältnis einer religiösen Idee im Gehirn eines Menschen aus. Diese liegt Dennett zufolge einer kognitiven Fehlfunktion zugrunde. Evolutionspsychologisch stellt Dennett fest, dass die menschliche Kognition über die Fähigkeit verfügt, allem, was sich bewegt, eine intentionale Akteurschaft zuzuschreiben. Religion ist nach Dennett ein Ergebnis einer Überfunktion dieser kognitiven Fähigkeit und gleichsam die Grundlage für Animismus. Zwar teilen Menschen sich diese Fähigkeit basal mit Tieren. Menschen können allerdings Intentionalitäten höherer Ordnung entwickeln, bspw. *als-ob-Spiele*, bei denen Kinder eine andere Realität annehmen. Damit öffnet sich ein zweites Problemfeld naturalistischer Betrachtungen von Religion: Menschliche Fähigkeiten werden meist auf kognitive Prozesse reduziert. Dennett aber spricht von Intentionalität und meint damit ein Objekt als etwas zu erkennen und darauf Bezug zu nehmen. Die Genese der kognitiven Fähigkeiten mag evolutionsbiologisch erklärbar sein, die Geltung, auf welche Inhalte sich eine Person bezieht, jedoch nicht. Diese Inhalte sind durch persönliche Erfahrungen und daraus resultierende Wünsche und Überzeugungen geprägt: mentale Eigenschaften. Wenn kognitive Fähigkeiten zur universellen Ausstattung des menschlichen Gehirns gehört, dann müssten menschliche Handlungen alle gleich sein, insofern kognitive Fähigkeiten in der Tat die Grundlage auch für kulturelle Phänomene wären. Mentale Eigenschaften individuieren die Umsetzung des sinnlich Wahrgenommenen in Handlungen. Obwohl Dennett Religion als komplexes Phänomen anerkennt, das durch Symbole tradiert wird, ist er der Ansicht, dass Religion ein natürliches Phänomen ist, weil sie von Menschen organisiert wird. Auch Dennett stößt an die selben Grenzen wie Dawkins, indem er einem Gottesglauben Irrationalität zuspricht und die Unterscheidung von Genese und Geltung nicht berücksichtigt. Dennetts Forderung einer kognitionswissenschaftlichen Untersuchung von Religion komme ich im zweiten Abschnitt nach.

Bereits 1972 bezeichnet der Neuropsychologe Eugene d'Aquili die Fähigkeit, Gefahren der Umwelt wahrzunehmen und abzuschätzen, um mittels der Erinnerung eine angemessene Antwort auf das Wahrgenommene geben zu können und Alternativen abzuwägen, als den kognitiven Imperativ.¹³ Erinnerungen implizieren Erfahrungen, und ein Abschätzen der Konsequenzen beinhaltet ein Selbstverständnis seiner eigenen Fähigkeiten, gesteuert vom eigenen Interesse. Auch hier sind mentale Eigenschaften implizit, werden aber nicht expli-

¹³ Eugene d'Aquili: the Biopsychological Determination of Culture. In: *Current Topics in Anthropology: Theory, Methods and Content*. Reading/Massachusetts: Addison-Wesley. Band 3, 1972. S. 1-29.

zit benannt oder thematisiert. Mit d'Aquili und Newberg¹⁴ zeigt sich allerdings, dass der Nutzen der kognitiven Fähigkeiten im Erkennen der eigenen physischen Grenzen liegt. Rituale, so Newberg und d'Aquili, stellen die Überschreitungen eigener physischer Grenzen hin ins undifferenzierte Ganze dar.¹⁵ Dieser Ansatz verdeutlicht das dritte Problemfeld: Die Überschreitung eigener physischer Grenzen, aber auch die Umsetzung von Intentionen, erfordern einen Körper. Diese leibliche Dimension wird bei den meisten empirischen Untersuchungen marginalisiert.

Gemeinsam mit dem Komponisten György Ligeti untersucht der Neurologe Gerhard Neuweiler 2007 anhand zeitlicher Abläufe beim Erlernen von Instrumenten die motorische Intelligenz.¹⁶ Neuweiler beschreibt die Zunahme an Nervenfasern, die vom Gehirn in den Körper des Menschen verlaufen im Gegensatz zum bspw. Primaten. Neuweiler schließt daraus, dass sinnliche Wahrnehmung beim Menschen in erster Linie motorisch umgesetzt wird. Ferner sind neurologische Voraussetzungen zum Sprechen differenzierter entwickelt als bei Primaten.

Betrachtet man demnach komplexe kulturelle Phänomene, genügt eine Untersuchung der kognitiven Fähigkeiten allein nicht. Die kognitiven Fähigkeiten scheinen die grundlegenden Fähigkeiten als Bedingung der Möglichkeit zu sein, Bezug auf die Welt nehmen zu können. Die Art des Bezugs aber hängt von den subjektiven Erfahrungen ab, die mentale Eigenschaften bedingen. Zum Tragen kommen diese allerdings auch erst in der Umsetzung zur Handlung, für die der subjektive Leib vonnöten ist.

Hinsichtlich der Religion unterstützt diese Annahme der Biologe Eckart Voland. Er unterscheidet zwischen einer mentalen Fähigkeit religiös zu sein (religiosity), der psychisch und verhaltensvariierenden Manifestation (religiousness) und der Religion, der beide Elemente entstammen. Deshalb verweist Voland auf den defizitären Absolutheitsanspruch im Kognitiven, den auch die *Cognitive Science of Religion* (CSR) anerkennen. Zwar teilen sich die CSR den naturalistischen Anspruch mit den *New Atheists*. Der Glaube als kognitive Funktion ist für die CSR evolutionsbiologisch allerdings ein Anpassungsmechanismus kognitiver Funktionen. Die CSR wissen dabei um die Reduktion von Religion auf kognitive Funktionen und dass ihre Untersuchungen nicht ausreichen, um die Komplexität von Religion vollständig erklären zu können. Dennetts Forderung, Religion auch kognitionswissenschaftlich

¹⁴ Andrew Newberg/Eugene d'Aquili: *Why God won't go away. Brain, Science, and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books 2001.

¹⁵ Diese Fähigkeit bezeichnet schon Darwin als Spiritualität, im Gegensatz zur Religiosität als Glauben an einen intentionalen Akteur.

¹⁶ Gerhard Neuweiler/Györgi Ligeti: *Motorische Intelligenz – Zwischen Musik und Naturwissenschaft*. Berlin: Wagenbach 2007.

untersuchen zu können, wird damit obsolet, weil Religionen bereits kognitionswissenschaftlich untersucht werden, ohne dabei einen Anspruch auf Absolutheit zu erheben.

Durch die Erfahrung entstehen auf der Basis der kognitiven Fähigkeiten mentale Ereignisse. Bevor diese in Handlungen umgesetzt werden können, müssen sie laut Voland zu individuellen Manifestationen werden. Manifestationen sind subjektive Interpretationen, die objektiv zugänglich sind. Die basalen kognitiven Fähigkeiten, die sich Menschen und Tiere teilen, genügen zur individuellen Differenzierung wahrgenommener Objekte. Damit diese Objekte aber auch für Andere zugänglich sind, sich also manifestieren, müssen sie als etwas bezeichnet werden. Das impliziert eine begrifflich Zuordnung des Wahrgenommenen, die methodologisch mit Kognitionswissenschaft nicht mehr untersuchbar sind, denn es geht um einen sprachlogischen Zugang zur Welt. Damit wird das Zeichen zum Sinnträger. Dem Anspruch der *New Atheists*, Religion mit evolutionsbiologischen und kognitionswissenschaftlichen Methoden zu untersuchen, wurde damit nachgekommen. Es zeigt sich, dass bereits die neuatheistischen Prämissen hinsichtlich der naturwissenschaftlichen Untersuchungen von Religion als Letztbegründungsmodelle nicht haltbar sind. Die Frage einer Relation von mentalem Zustand und Manifestation im Zeichen beinhaltet eine Untersuchung der Rationalität des Menschen und dessen Wahrnehmung. Dennetts Untersuchung werden von Positionen der *philosophy of mind* kritisch untersucht.

Aristoteles erkennt die grundlegende Funktion der sinnlichen Wahrnehmung als eine Differenzierung des Wahrgenommenen in *De anima*. Für Aristoteles liegt die Fähigkeit des Menschen allerdings zusätzlich in der praktischen Umsetzung des sinnlich Wahrgenommenen in der Wiedergabe im Zeichen. Damit eröffnet Aristoteles die weiteren philosophischen Auseinandersetzungen des Themas. Denn das im Zeichen sinnlich Wahrgenommene generiert Erkenntnis. Erkenntnis kann allerdings nur generiert werden, wenn das sinnlich Wahrgenommene mit Begriffen in einer logischen Form wiedergegeben wird. M. a. W.: Erkenntnis ist abhängig von Wörtern, die andere Menschen der gleichen Sprache auch kennen und die mit dem sinnlich Wahrgenommenen in einer konventionalisierten Form durch Vernunft übereinstimmen. Die Übereinstimmung findet im Werk als Medium statt, in dem sich Aristoteles zufolge Sinn äußert. Das heißt ebenfalls, dass eine absolute Erkenntnis unmöglich ist, weil Erkenntnis immer von konventionellen Relationen zwischen Wörtern und Objekten und vom Verstehen der Sprache abhängig ist. Das heißt auch, dass eine rein subjektive Erfahrung nie möglich ist, weil die Artikulation, die Aristoteles zufolge das Wesen der Vernunft ist, immer auch abhängig ist von aktuellen Verwendungen von Wörtern. Diese Verwendung ist der deontologische, aber objektive Zwischenraum von Genese und Geltung, den sich die Wissenschaftsdisziplinen teilen.

Aristoteles zeigt die pluralen Äußerungsformen im Medium, durch die verschiedenen Interpretationen des subjektiv Wahrgenommenen. Hier tritt die Geltungsfrage in den Vordergrund, denn eine Genese der Fähigkeiten ist jetzt nicht mehr ausreichend. Ferner beschreibt Aristoteles die praktische Struktur der menschlichen Vernunft. Ob eine Äußerung rational ist oder nicht, bedarf immer einer Überprüfung von Handlungen – ob motorische Handlungen oder Sprechakte. Die Unmöglichkeit einer absoluten Vernunft durch ständige intersubjektive Korrekturen impliziert auch die Möglichkeit pluraler Vernunftkonzepte, die nebeneinander existieren. Diese praktische Umsetzbarkeit ist in der Korrelation des Mentalen und des Leiblichen eine Frage der *philosophy of mind*. Empirische Befunde falsifizieren eine Identität mentaler und physischer Ereignisse, spezifischer Areale für Religion. Donald Davidsons anomaler Monismus eröffnet die Möglichkeit einer partiellen Identität: Einzelne (token) mentale Ereignisse können identisch sein mit physischen Ereignissen, allerdings keine vollständigen Klassen (type). Davidson schlussfolgert, dass eine solche Supervenienz auf keine strikten physikalischen Gesetze reduziert werden kann. Peter Lanz nimmt Davidsons Aussagen zur Grundlage, die Supervenienztheorie auf interpersonelle Handlungstheorien anzuwenden. Lanz sieht keine Möglichkeit aus den gesprochenen Sätzen auf die mentalen Zustände des Sprechers zu rekurrieren. Daraus resultiert für Lanz, dass Menschen im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Theorien keine geschlossenen Systeme darstellen, deren Verhalten sich anhand ihrer Aussagen voraussagen lässt. Im Gegenteil: Aufgrund der selektiven Wahrnehmung und subjektiven Verarbeitung dessen kann man keine logischen Schlüsse aus den Aussagen treffen, weil man die jeweiligen Kontexte, für die allerdings das Wahrgenommene die Relevanz ausmacht, nicht erschließen kann. Einstellungsrelationen lassen sich demnach unmöglich in logischen Relationen zwischen Sätzen abbilden. Aussagen über Mentales differieren grundsätzlich von Aussagen über Materielles, weil der Erklärungswert naturwissenschaftlicher Kausalerklärungen nicht im Erklärungswert von Handlungserklärungen besteht. Aus den Beschreibungen des für Andere Zugänglichen, wie Handlungen und Sprechakte, lassen sich somit keinerlei sicheren Rückschlüsse auf den mentalen Zustand einer Person ziehen. Was bleibt, ist die Beschreibbarkeit der Handlungen. In dieser Beschreibbarkeit setzt man dennoch voraus, dass andere Personen über einen Geist verfügen. Die Frage, ob anderen Personen Rationalität zuzuschreiben ist, untersucht das Problem des Fremdpsychischen (*other minds problem*). Das erkenntnistheoretische Problem impliziert die Frage, wie man auf einen Geist bei anderen Personen anhand des beobachtbaren Verhaltens schließen kann. Nachdem der Behaviorismus, demzufolge aus Handlungen auf mentale Zustände geschlossen werden kann, verworfen wird, weil die Menschen durch die mentale Verursachung von Handlungen

durch das Mentale determiniert wären und Geistiges im Verhalten vorgetäuscht werden könnte, sind die Vertreter des Analogiearguments der Ansicht, dass alle Menschen über ein bestimmtes Set an Eigenschaften verfügen, das sie als Menschen definiert, und sie deshalb mentale Zustände haben. Alvin Plantinga zielt anhand des Analogieargumentes auf eine rationale Beurteilung, Gottes Existenz epistemisch damit zu rechtfertigen, dass man gemäß dem Analogieargument ebenso anderen Menschen einen Geist zuschreibt. Plantinga führt mit seiner Untersuchung die Sprachanalyse in die Debatten ein, denn Beschreibungen – ob nun des Verhaltens oder der Aussagen – Anderer sind semantische Beschreibungen. Da es keine stichhaltigen Argumente der Existenz Gottes gibt, kann eine Rationalität an den Glauben Gottes nicht nachgewiesen werden. Deshalb lehnt Plantinga auch das Argument empirischer Falsifizierbarkeit für Glaubensaussagen ab. Dennoch sind Glaubensaussagen für Plantinga logisch und rational falsifizierbar. Aussagen über Gottes Existenz sind somit nicht selbst-evident, aber auch nicht zwingend irrational. Ebenso verhält es sich mit der Aussage, dass auch anderen Menschen ein Geist zugeschrieben wird. Was diesen Aussagen zugrunde liegt, sind keine begründbaren Argumente mehr, sondern unbegründete Überzeugungen: *basic beliefs*. Es gibt kein Argument, das diese unbegründeten Überzeugungen begründen kann und andere Überzeugungen müssen daraus abgeleitet werden. Damit eine unbegründete Überzeugung aber auch glaubhaft ist, genügt sie allein nicht. Erst in der Gesamtheit der Propositionen wird eine unbegründete Überzeugung angemessen (*basic proper belief*). Die Rationalität einer Aussage lässt sich somit innerhalb eines operational geschlossenen Bezugssystems als rational oder irrational beurteilen. Eine absolute Beurteilung von Aussagen gibt es daher nicht.

Da Menschen aber keine geschlossenen Systeme sind, ist ihr Verhalten von Kontingenzen geprägt. Man kann lediglich die Aussagen eines anderen interpretieren. Man wird nie wissen, wie es ist, so zu sein wie der Andere. Auf das Qualia-Problem macht abschließend Thomas Nagel¹⁷ in *What is it like to be a bat?* aufmerksam. Selbst wenn man über sämtliche technologischen Errungenschaften wie echobasierende Wahrnehmungsapparate verfügt, kann man nicht beschreiben, wie es sich als Mensch anfühlt eine Fledermaus zu sein, weil die Begriffe, die man für eine solche Beschreibung benötigt, erfahrungsbasierend sind.

Am Ende des Teils II zeigt sich, dass die Frage nach dem Übergang von *religiosity* zu *religiousness* nicht beantwortet werden kann. Kognitive Prozesse bleiben Anpassungsmechanismen an die Umwelt. Aber erst das Mentale ermöglicht die Genese eines soziokulturellen Systems, dessen Symbole sinnkonstituierend sind. Diese Fähigkeiten sind nomologisch

¹⁷ Thomas Nagel: *What it is like to be a bat?* In: *The Philosophical Review*. Ithaca: Cornell University 83/1974. S. 435–450.

irreduzibel, ermöglichen aber dadurch eine autonome Dynamik von sinnkonstituierenden Symbolen und Wertzuschreibungen. Die bisherigen Untersuchungen konnten veranschaulichen, dass eine interpersonale Kommunikation innerhalb eines Bezugssystems auf basalen Propositionen beruhen kann, ohne an Evidenz zu verlieren. Dennetts und Dawkins' Versuche, religiösen Glauben zu untersuchen, schlagen fehl, weil die intentionale Akteurschaft innerhalb eines sozialen Systems interpersonale Kommunikation voraussetzt. Deren Untersuchungsanspruch liegt demnach eher in der Untersuchung des epistemischen Glaubens an Sprechakte anderer Teilnehmer eines Bezugssystems. Apriorische Bewertungen und Zuschreibungen gibt es somit in diesen Systemen nicht. Evolutionsbiologische und Kognitionswissenschaftliche Untersuchungen mit einem Absolutheitsanspruch werden an der Beschreibung der Geltung des Mentalen letztlich scheitern. Die explanatorische Lücke zwischen dem Mentalen und dem Physischen kann möglicherweise nicht geschlossen werden, solange reduktionistische Untersuchungen mit der Wesensfrage diese Dichotomie provozieren. **Teil III** setzt sich mit der Möglichkeit der sprachlichen Beschreibung der explanatorischen Lücke als Sprachspiel auseinander. Eine Wende der Religionsphilosophie findet im 20. Jahrhundert statt: Ludwig Wittgensteins *Tractatus*¹⁸ bildet die Grundlage der analytischen Philosophie und führt zur epistemischen Wende der Religionsphilosophie.¹⁹ Wittgenstein fordert im *Tractatus* eine klare Sprache, die in Sätzen die Struktur der Wirklichkeit abbildet. Weit verbreitet ist die Ansicht, dass Wittgensteins Ausführungen zur Religion für die Philosophie irrelevant sind. Religion kann demnach besten Falls einen Anspruch auf Lebensfragen erheben, die wissenschaftlich allerdings keine Rolle spielen. Wittgensteins Konzept der Sprachspiele ermöglicht jedoch die Beschreibung existierender Phänomene, ohne diese auf Letztbegründungen reduzieren zu müssen. In der Beschreibung umgeht Wittgenstein die Dichotomie von *Innen und Außen*, weil das menschliche Verhalten für Wittgenstein immer schon ein „Durcheinander“ von Emotions- und Verhaltens-Sprachspiel darstellt. Mit Maurice Merleau-Ponty wird dieses intrasubjektive „Durcheinander“ intersubjektiviert und zeigt sich als reziproke Struktur intersubjektiver Kommunikation. Ein Konflikt zwischen Biologie und Religion ist damit nicht mehr gegeben, weil beide Sprachspiele sind, die verschiedene Bezugssysteme beschreiben. Damit stellt sich die Frage, worin der Konflikt dann besteht? Dieser Frage geht Alvin Plantinga in *Where the conflict really lies* nach. Plantinga weist einen Konflikt nicht zwischen Natur- und Geisteswissenschaften nach, sondern zwischen Naturalismus und Wissenschaft. Zur Rechtfertigung

¹⁸ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

¹⁹ Sh. auch Ingolf U. Dalferth: *Sprachlogik des Glaubens*. München: Chr. Kaiser Verlag 1974. Ders.: *Religiöse Rede von Gott*. München: Chr. Kaiser Verlag 1981.

eigener Annahmen über gerechtfertigte Aussagen über Gott führt Plantinga den *sensus divinitatis* ein, über den Menschen generell verfügen, weil er gottgegeben ist. Allein in der Erbsünde liegt die Verschleierung dieses Sinns für manche Menschen. Dem gegenüber vertritt Sarah Coakley die Annahme spiritueller Sinne (*spiritual senses*), die neben den biologischen Sinnen supranatural gegeben sind. Coakley orientiert sich an Wittgensteins Familienähnlichkeitsthese, die sie allerdings auf das Christlich-Religiöse reduziert. Alternativ dazu entwirft Thomas Nagel eine antireduktionistische Theorie, die Menschen einer teleologischen Ordnung des Kosmos folgen lässt.

Am Ende dieses Teils zeigt sich, dass Coakleys Fideismus-Vorwurf an Wittgenstein ungerechtfertigt ist, weil Wittgenstein unter Sprachspiele sowohl linguistisches als auch non-linguistisches Verhalten subsumiert, religiöse Sprachspiele somit logisch nicht von anderen Aspekten des Lebens zu unterscheiden sind. Deshalb nimmt Wittgenstein bei seinen Untersuchungen philosophischer Fragen einen religiösen Standpunkt²⁰ ein und keinen theologischen oder gar einen philosophischen. Anhand des unsagbaren religiösen Glaubens (*faith*) verweist Wittgenstein auf die Grenzen sämtlicher Sprachspiele. Das religiöse Sprachspiel ermöglicht die Einsicht in die Unsagbarkeit (Ineffabilität) der letzten Gründe offensichtlicher als andere Sprachspiele. Diese Einsicht will Wittgenstein auf sämtliche, auch nicht religiöse Sprachspiele anwenden. Deshalb betont Wittgenstein, dass er in allen Sprachspielen einen religiösen Standpunkt habe. Die Funktion des Glaubens im religiösen Sprachspiel ermöglicht somit die grundlegende Erkenntnis der unerklärbaren Basis sämtlicher Sprachspiele. Diese Einsicht führt allerdings nicht zu einer religiösen Fundierung jeglicher Erkenntnistheorien – Glaube ist hier nicht als ein religiöser Inhalt (*faith*) oder als Für-wahr-halten einer Meinung (*belief*) bestimmt –, sondern zu Handlungen. Der Fideismus-Vorwurf ist deshalb unangemessen, weil nicht der religiöse Glaube als religiöser für Wittgenstein die Grundlage bildet, sondern die Struktur des Unbegründbaren die Grundlage für jedes Sprachspiel. Nicht das Religiöse bildet die Basis, sondern das Unbegründbare. Der neuatheistischen Ansicht, Religion beruhe auf einem irrationalen Glauben, wird die Hypothese entgegengesetzt, Religion als ein deontologisches Sprachspiel unter vielen zu betrachten, an deren Anfang jeweils ein unbegründbarer Glaube steht. Dieser Glaube lässt sich Menschen für ein Bezugssystem ohne eine Rechtfertigung der Evidenzen entscheiden. Die Untersuchungsergebnisse der *New Atheists* unterstützen ungewollt diese Hypothese, in dem sie zeigen, dass evolutionsbiologische, evolutionspsychologische und kognitionswis-

²⁰ Norman Malcolm: Wittgenstein's Philosophical Investigations. In: *Philosophical Review*. Vol. 63, no. 4, 1954. S. 530-559.

senschaftliche Untersuchungen von Religionen keine Letztbegründungen bieten können, die Religionen in ihrer Komplexität gerecht werden. Vielmehr ergeben diese Untersuchungen evolutionsbiologische, evolutionspsychologische und kognitionswissenschaftliche Ergebnisse, die Religionen partiell beschreiben. Diese Untersuchungen sind notwendig, um der Komplexität approximativ zu begegnen. Doch nicht als absolutistische Bestrebung, sondern im Dialog mit anderen Disziplinen. Naturalistischen Ansätzen inhärent sind Reduktionen auf ein mechanisches Weltbild mit kausal geschlossenen Operationen. Die menschliche Sprache allerdings ermöglicht einen deontologischen Weltzugang, deren Kontingenzen eine geschlossene Kausalität nicht erlauben. Vielleicht sind die Fähigkeiten, zu glauben evolutionsbiologisch erklärbar. Religiöses Verhalten erklären sie nicht.

Damit stellt sich am Ende der Untersuchung die Frage, wie man mit den Differenzen umgehen kann, wenn sie nicht alle auf ein Letztbegründungsmodell zu reduzieren sind. Robert N. Bellah bezeichnet die Evolution als biologische Geschichte des Menschen, die deterministisch und reduktionistisch in ihren Anlagen ist, und die Historie als Geschichte der menschlichen Freiheit. Beide Modelle sind nach Bellah inkompatibel. Als komplexes Phänomen basiert Religion für Bellah auf Symbolsystemen, die Sinn äußern. Im Sprachgebrauch liegt deshalb die subjektive Zuschreibung von Realitäten, die Bellah zufolge überlappen können. Doch Bellahs historische Analysen unterstützen zwar die multiple Verarbeitung menschlicher Wahrnehmung. Letztlich sind Bellahs multiple Realitäten aber sozial konstruiert und verbleiben in einem Relativismus, für dessen Auflösung Bellah keinen Ansatz bietet.

Ram Adhar Mall bearbeitet dieses Problem auf der Ebene der interkulturellen Philosophie. Mall zufolge gibt es nicht nur einen Geburtsort der Philosophie in Griechenland, sondern drei: Europa, China und Indien. Mall wirft damit erst einmal die Frage nach einer Alternative zwischen Relativismus und Absolutismus auf. Mall zielt auf eine gleiche Behandlung sämtlicher Ansichten, indem eine Hermeneutik die Überlappungen aufdecken kann. Weil es Mall nicht um allgemeine Oberbegriffe geht, ist seine Hermeneutik eine analogische, die Verhaltensmuster analog zwischen Gesprächsteilnehmern logisch analysiert. Damit ist nach Mall ein Verstehen aber nur sprachlich möglich. Gesprächsteilnehmer werden im dritten Raum der Überlappung hermeneutisch analysiert und verbleiben je doch im Eigenen. Was fehlt, ist ein intersubjektiver Austausch durch einen primordialen Weltbezug. Wittgensteins „Durcheinander“ kann diese Möglichkeit bieten. Bereits während eines Gespräches muss jeder Teilnehmer je auf den anderen reagieren. Für eine analogische Analyse des Eigenen bleibt meist keine Zeit.

Wittgensteins Ansatz der Sprachspiele bietet somit einen deontologischen und vortheorietischen Standpunkt, verschiedene Perspektiven zuzulassen. Die absolutistischen Lesarten der *New Atheists* wurden auf ihren Anspruch überprüft und in ihrem Absolutismus als redundant befunden. Dawkins Lesart von Darwin, und Dennetts Lesart der CSR sind nicht die einzigen Lesarten dieser Theorien. Allein die Reduktion auf eine bestimmte Lesart führt zum Verlust des Dialoges und somit zur Inkommensurabilität der Positionen. Pluralität und somit Dissens, existiert aber *de facto* auf der Welt. Wittgenstein stellt eine Möglichkeit der interpersonalen Kommunikation zur Verfügung diesem Dissens zu begegnen. So sind die Untersuchungen der *New Atheists* ebenso Sprachspiele, wie die Wittgensteins oder jedes anderen Menschen. Überlappungen gibt es dort, wo verschiedene Sprachspiele das Gleiche erklären wollen. Der darin enthaltene Anspruch zur Überprüfung der Verwendung des Sprachspiels kommt einer situativen Beschreibung eines Phänomens entgegen. Religionskritik auszuüben kann somit nur produktiv sein. Allein im Anspruch auf Verabsolutierung liegt die Unmöglichkeit zum Fortschritt. Naturwissenschaftliche Untersuchungen von Religionen sind deshalb Teil des Untersuchungsgegenstandes Religion. Erfolgreiche Beschreibungen dieses komplexen Phänomens kann es allerdings nur geben, wenn ein einzelner Standpunkt nicht den Anspruch erhebt, dieses komplexe Phänomen in seiner Gänze untersuchen zu können. Deshalb sind es die neuatheistischen Forderungen, Religionen zu annihilieren, die es zurückzuweisen gilt, und nicht die Forderung nach naturwissenschaftlichen Untersuchungen von Religion. Somit bleibt am Ende das „Durcheinander“.

Teil I

1. Religion als irrationale Gefahr – Richard Dawkins' Gotteswahn

Richard Dawkins erregte mit seinem 2006 veröffentlichten Werk *The God Delusion*²¹ (GD; dt. Der Gotteswahn, 2008) weltweit Aufmerksamkeit. Er vertritt die Ansicht, dass Religionen aufgrund der kognitiven Fehlfunktion, Eltern oder Stammesältesten zu glauben, irrational und deshalb gefährlich seien. Gott existiert für Dawkins ohnehin nicht, aber selbst wenn er existieren würde, würde sich nach Dawkins an der Unanfechtbarkeit seiner Belege nichts ändern.

Dieses Kapitel zielt auf einen Überblick der Hauptthesen Dawkins'. In einer ersten These widmet sich Dawkins der Falsifikation Gottes als Hypothese (Kapitel 2), als Argument (Kapitel 3) und als Irrglaube (Kapitel 4). Bereits in diesen ersten Kapiteln zeigt sich die unzureichende Prämisse Dawkins': unter religiösem Glauben versteht Dawkins ein unge-rechtfertigtes Für-wahr-halten im epistemologischen Sinn (belief), und somit nicht in einem theologischen, respektive religiösen Sinn (faith) – Theologie als schlechte Philosophie.

Die zweite These nutzt Dawkins, um alternativ zu religiösen Vorstellungen der Schöpfung, die Transformation und Tradierung kultureller Symbole evolutionstheoretisch zu belegen. Dabei zielt Dawkins auf die analog zur genetischen Vererbung bereits 1976 entwickelte Memtheorie. Diesem Ansatz nach existieren unabhängig vom Menschen Ideen und Überzeugungen, die Menschen als Wirt nutzen, wodurch Ideen und Überzeugungen an andere weitergegeben und variiert werden. Meme entbehren allerdings empirischen Belegen. Überdies fehlt eine schlüssige Erklärung von Dawkins, wie sich Meme verbreiten.²² Dawkins ignoriert vollständig Überlegungen zu einer ausschließlich sprachgebundenen Bezugnahme zur Welt. Danach generieren allein Symbole wie Worte, Artefakte oder Noten Sinn. Meiner letzten These nach ist Dawkins der Ansicht, dass Menschen, die ihre moralischen und ethischen Standards aus der Bibel beziehen, absolutistisch handeln. Dawkins Anliegen ist es nachzuweisen, dass Moral bereits in den Genen liegt. Mit dieser Ansicht konstruiert Dawkins apriorische Regeln des menschlichen Zusammenlebens und übersieht dabei, dass er seinen eigenen Vorwürfen an Religion anheim fällt. Denn bezeichnet Dawkins religiöse Moralvorstellungen als absolutistisch, weil Gläubige die Bibel als Beleg angeben, so verabsolutiert Dawkins seine Ansichten einer apriorischen Normativität.

²¹ Richard Dawkins: *The God Delusion*. London: Bantam Press 2006. GD

²² Mihály Csíkszentmihályi vertritt die Auffassung, ein Mem entsteht sobald ein Nervensystem auf eine Erfahrung reagiert. Die Genese eines Mems geht somit einher mit einem intentionalen Prozess eines Menschen und beeinflusst anschließend die motorischen Abläufe des menschlichen Wirts. Zu den Problemen der mentalen Verursachung äußert sich Csíkszentmihályi allerdings nicht. Richard Dawkins geht auf Csíkszentmihályi in GD nicht ein. Sh. Mihály Csíkszentmihályi: *Dem Sinn des Lebens eine Zukunft geben*. Stuttgart: Klett-Cotta ³1995. S. 164f.

1.i. Dawkins' Agenda

Richard Dawkins hat keine Fragen an Religion. Als Grundlage seiner Arbeit dient ihm keine Theorie oder wissenschaftliche Fragestellung, die er an Religion als Untersuchungsgegenstand stellt. *Der Gotteswahn* beginnt daher – ebenso wie bei Harris (2004) und Hitchens (2007) – mit Anekdoten der eigenen Erlebniswelt des Autors, die unmittelbar auf die Ereignisse des 11. September 2001 verweisen. (GD 12)

Dawkins allgemeines Ziel des Buches ist es, seine Leser von der Konversion zum Atheismus zu überzeugen:

„It [das Buch GD, TP] is intended to raise consciousness – raise consciousness to the fact that to be an atheist is a realistic aspiration, and a brave and splendid one. You can be an atheist who is happy, balanced, moral, and intellectually fulfilled.“ (GD 1)

Dawkins geht von einer Dichotomie von Theismus und Atheismus aus. Als Atheist ist Dawkins in der Lage die Menschen aufzuklären, ihr Bewusstsein zu schärfen, damit auch andere Menschen als Atheisten glücklich sein können. Es scheint, als würde Dawkins den Menschen die Angst nehmen wollen, sich als Atheisten zu erkennen zu geben, ohne dabei befürchten zu müssen, Moral, Anstand, Glück und Intellekt zu verlieren. Sind demnach alle Theisten unglücklich, unausgeglichen, unmoralisch und geistig unausgefüllt? Dawkins impliziert mit seiner Aussage allerdings, dass bisher die Religion diese Aufgabe erfüllte oder zumindest den Anspruch erhob, dies zu können. Dieser Anspruch der Religion liegt Dawkins zufolge im Glauben an einen Gott. Erfüllte der Glaube an einen Gott die Theisten bisher mit Wissen um die Entstehung und Vielfältigkeit der Welt (GD 2), kann Dawkins den aufgeklärten Neuatheisten eine zweite Bewusstseinsweiterung zuteilwerden lassen: die teleologische Schöpfung der Welt durch einen allmächtigen Gott wird durch Darwins natürliche Selektion erklärt:

„And, while natural selection itself is limited to explaining the living world, it raises our consciousness to the likelihood of comparable explanatory ‘cranes’ that may aid our understanding of the cosmos itself.“ (GD 2)

Dawkins richtet sich in erster Linie an Leser, die in eine konfessionelle Umgebung geboren worden. Konfessionell gebundene Menschen aufzuklären, indem Dawkins sie von ihrer fremdverschuldeten Unmündigkeit des Hineingeborenwerdens in eine Welt des Glaubens

befreit, erscheint in Dawkins Fall als nützlich. Andere, die ohnehin Atheisten sind oder anderweitig den Weg in den Atheismus fanden, sind entweder bereits aufgeklärt, so dass Dawkins besten Falls unterstützt, oder bekannten sich aus anderen Gründen zum Atheismus und Dawkins verleiht dieser Intuition Worte. Die Auseinandersetzung mit Kindheit und Religion stellt gleichwohl Dawkins' dritten Punkt der Bewusstseinsweiterung dar. Kinder, so stellt Dawkins fest, sind nie originär und *per se* konfessionell gebunden:

„You can't say it too often. I'll say it again. That is not a Muslim child, but a child of Muslim parents. That child is too young to know whether it is a Muslim or not. There is no such thing as a Muslim child. There is no such thing as a Christian child.“ (GD 3)

Dawkins verweist hier auf einen interessanten Gedanken, dem er allerdings jeder wissenschaftlichen Beweisführung entzieht: Kinder kommen als Kinder ihrer Eltern auf die Welt. Die Eltern können einer bestimmten Religion angehören. Damit sind die Kinder richtigerweise die Kinder religiöser Eltern. Dawkins Anmerkung impliziert allerdings, dass die Zugehörigkeit zu einer Religion ein Wesenszug der Gläubigen ist. Gehört es zum Wesenszug eines Biologen, das Kind von Eltern zu sein, die ebenfalls Biologen sind? Dawkins unterlässt an dieser Stelle jedoch weiterführende wissenschaftliche Diskurse. Vielmehr überschreibt er sein Kapitel polemisch und bewusst negativ konnotiert mit „Kindheit, Kindesmisshandlung und wie man der Religion entkommt“²³. Theologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen aber zeigen, dass die Eltern ihre Kinder in die Obhut der bestehenden Religion aufnehmen, bspw. durch die Taufe im Christentum oder der Beschneidung im Judentum. Es ist ein erster Initiationsritus bis die Kinder in einem weiteren Initiationsritus (bspw. der Firmung im Katholizismus, der Konfirmation im Protestantismus, der Bar oder Bat Mizwa im Judentum, usw.) ihren Glauben bestärken können. Kinder werden also in die Religionszugehörigkeit der Eltern hineingeboren, was freilich kein hinreichender Grund ist, der Religion um jeden Preis zu entkommen.

Dawkins zielt allerdings auf die vollständige Erweiterung des menschlichen, bzw. gläubenden Bewusstseins. Erkennt der Gläubige bereits, dass Atheismus ein lohnenswerteres Ziel ist als die Zugehörigkeit zu einer Religion, entsagt dieser im Anschluss einer Schöpfungslehre und bekennt sich zum Darwinismus. Führt für Dawkins der logische Weg in den Atheismus über die Erkenntnis, dass man unschuldig und fremdverschuldet zum Gläubigen gemacht wurde, so winkt am Ende das lohnenswerte Ziel, und der vierte und letzte

²³ GD, Kapitel 9 „Childhood, Abuse and the Escape from Religion“, S. 309-344.

Punkt in Dawkins' Bewusstseinsweiterung, der atheistische Stolz, der Atheisten im Dawkins'schen Sinne unabhängig und gesund macht.

„Being an atheist is nothing to be apologetic about. On the contrary, it is something to be proud of, standing tall to face the far horizon, for atheism nearly always indicates a healthy independence of mind and, indeed, a healthy mind.” (GD 3)

Schenkt man Dawkins' Ansichten Glauben, gibt es keinen Atheisten auf der Welt, der unmoralisch, unglücklich, geistig unausgefüllt und unausgeglichen ist. Was ist mit all den Kriegen und Unterdrückungen, die nach Alister McGrath²⁴ ideologische Diktatoren führ(t)en?

Dawkins' zentrale Argumentationsstruktur in GD ist linear und monokausal. Aktuell bestehende Religionsformen versucht er mit einer naturwissenschaftlichen Erkenntnisstruktur zu widerlegen. Dabei dienen westeuropäische Ereignisse in Geschichte und Gegenwart exemplarisch für eine Wesensdefinition der Religion im Allgemeinen. So spricht Dawkins beispielsweise von einer Welt, in der es nach John Lennons Lied *Imagine* keine Religion gibt – für Dawkins offenbar ein Grund zur Annahme, dass das Böse in Form von Terror und Krieg dann nicht mehr in der Welt wäre.

„Imagine, with John Lennon, a world with no religion. Imagine no suicide bombers, no 9/11, no 7/7 [islamistische Terroranschläge in London am 7. Juli 2005; TP], no Crusades, no witch-hunts, no Gundpowder-Plot, no Indian partition, no Israeli / Palestinian wars, no Serb / Croat / Muslim massacres, no persecution of Jews as 'Christ-killers', no Northern Ireland 'troubles', no 'honour killings', no shiny-suited bouffant-haired televangelists fleecing gullible people of their money [...]. Imagine no Taliban to blow up ancient statues, no public beheadings of blasphemers, no flogging of female skin for the crime of showing an inch of it.” (GD 1f.)

Dawkins weist auf die Namensgebung seines Buches hin. Er schreibt, „delusion“ im englischen Originaltitel, heißt – unter Berufung auf einen Eintrag des *Penguin English Dictionary* – „falscher Glaube oder Eindruck“²⁵. Im englischen Original lautet die Erklärung „a false belief or impression“. (GD 5) In der deutschen Übersetzung ist der Unterschied erst einmal nicht sehr groß: unter einem „falschen Glauben“ kann man durchaus einen irregeleiteten, mitunter auch religiösen Glauben verstehen. Inwiefern dieser dann aber falsch sein

²⁴ Alister McGrath: *Why God won't go away*. London: Society for Promoting Christian Knowledge 2011.

²⁵ Dawkins 2006. Hier S. 5.

kann, bleibt zu hinterfragen. Dieser „falsche Glaube“ verweist wiederum auf einen missverständlichen Gebrauch im Englischen hin: der Unterschied zwischen *belief* und *faith*. Unter *belief* wird dabei ein erkenntnistheoretisches Für-wahr-halten von Aussagen verstanden, wohingegen *faith* einen religiösen Glauben an Gott bezeichnet. Somit beziehen sich Dawkins' Untersuchungen entweder auf einen irrationalen Gebrauch erkenntnistheoretischer Aussagen von Gläubigen, oder seine Untersuchungen zur Irrationalität von Religionen aufgrund eines Glaubens an Gott (*faith*) sind redundant. Doch Dawkins ist sich dieser Differenz bewusst. Grundlage seiner mangelnden Differenzierung zwischen *belief* und *faith* scheint die Bemerkung zu sein, dass ein religiöser Glaube (*faith*) ein Glaube ohne Evidenz ist: „Belief in God is a supreme virtue. [...] Faith (belief without evidence) is a virtue.” (GD 199) Damit reduziert Dawkins auch einen religiösen Glauben auf erkenntnistheoretische Strukturen. Dass diese Reduktion einem religiösen Glauben nicht gerecht wird, wird im Verlauf dieser Arbeit gezeigt.

Dawkins führt die Erläuterung des Titels ein, um seine eigenen Ansichten zu bekräftigen. Im *Penguin English Dictionary* erläutert nach Angaben Dawkins ein Zitat die Bedeutung von *delusion*. Demnach gilt der Darwinismus als die Geschichte, die die Menschen vom Irrglauben einer göttlichen Schöpfung überzeugt. Dieses Anliegen verfolgt auch Dawkins in GD: seine Leserschaft davon zu überzeugen, dass sie nach der Lektüre des Buches Atheisten sein sollten, weil der Glaube an Gott (*faith*) ein Übel ohne Rechtfertigung ist.

„If this book works as intend, religious readers who open it will be atheists when they put it down.” (GD 5)

„Faith is an evil precisely because it requires no justification and brooks no arguments. Teaching children that unquestioned faith is a virtue primes them – given certain other ingredients that are not hard to come by – to grow up into potentially lethal weapons for future jihads or crusades.” (GD 308)

Ohne eine Definition von Religion, nimmt sich Dawkins seinem Ziel an, indem er sich Gott als Hypothese (Kapitel 2), als existent (Kapitel 3) und als Irrglaube (Kapitel 4) widmet. Dawkins kommt zum Schluss, dass Gott als Hypothese nicht haltbar sein kann, weil eine Hypothese einen komplexen Gestalter impliziert, der die Komplexität des zu Erklärenden erklärt.

„The temptation is a false one, because the designer hypothesis immediately raises the larger problem of who designed the designer. The whole problem we started

out with was the problem of explaining statistical improbability. It is obviously no solution to postulate something even more improbable. We need a ‘crane’, not a ‘skyhook’, for only a crane can do the business of working up gradually and plausibly from simplicity to otherwise improbable complexity.” (GD 158)

Es ist Dawkins Anliegen, die Hypothese der Gestaltung der Welt durch Gott zugunsten einer Kran-Konstruktion (GD 158) zu ersetzen. Dabei verwirft Dawkins die Möglichkeit der Entstehung der Welt durch Gott, die er mit einem Haken vergleicht. (ebd.) Es ist eben nicht diese singuläre Erscheinung Gott, die eine komplexe Welt aufbaut und deren Ursprung nicht erklärbar ist. Dawkins Ausgangsüberlegung zur Unmöglichkeit der Gestalterhypothese durch Gott betrifft allerdings die Frage, wer den Gestalter gestaltet hat. (ebd.) Dawkins Alternativvorstellung ist die „Kran-Konstruktion“: Dieser Kran ist Darwins Evolutionstheorie. Dem Kran entsprechend lässt sich nach Dawkins die Komplexität der Welt mit der Evolutionstheorie erklären, denn ein Kran setzt Stück für Stück ein komplexes Gebilde zusammen. Somit verlagert Dawkins einen ungeschaffenen und unerklärbaren Gott in ein biologisches Letztbegründungsmodell. Erklärungen über die Entstehung der komplexen Welt durch die Religion werden von der Evolutionstheorie abgelöst.

Mit Darwin ist Dawkins überzeugt, dass Gott mit ziemlicher Sicherheit nicht existiert. Darwins Theorie der natürlichen Selektion zur Grundlage nehmend, ist Dawkins der Ansicht, rational und naturwissenschaftlich beweisen zu können, dass Gott nicht existiert und die Welt nicht von einem Schöpfergott geschaffen wurde. Dawkins stellt sich deshalb am Ende des vierten Kapitels die Frage, woher der Mensch nun wissen soll, was gut ist, gibt es doch das Phänomen der Existenz von Religion in allen Kulturkreisen? (GD 158f.) Vielmehr aber stellt sich Dawkins die Frage, weshalb Religionen in allen Kulturkreisen vorkommen, wenn sie doch offensichtlich auf der falschen Prämisse einer Gottesexistenz beruhen? Antworten auf diese Frage sucht Dawkins in den Wurzeln der Religion.

1.ii. Die Entstehung der Religion

Mit den ausführlichen Untersuchungen zur Falsifikation Gottes definiert Dawkins die Rahmenbedingungen seiner Untersuchung. Infolge dessen benötigt Dawkins ein Alternativkonzept für humanspezifische Eigenschaften wie Erkenntnis oder Moral. Folgt man seiner Argumentation, stellen sich die oben genannten Fragen – der Erkenntnis von Gut und Böse, und der Existenz von Religion in allen Kulturkreisen –, die Dawkins anhand der Genealogie von Religion untersucht. Dabei ist es sein Ziel, mit Hilfe von Darwins Theorie der natürlichen Selektion, Religion in der Evolution des Menschen als biologisch nutzlos

darzustellen. Gelingt es Dawkins, dass sich Religion tatsächlich als biologisch nutzlos erweist, wäre der Irrglauben (natur-)wissenschaftlich bewiesen und somit aus Dawkins' Perspektive jeder weitere Zweifel an seiner Theorie oder dem Glaube an Gott obsolet. Gelingt es Dawkins jedoch nicht, was ich zeigen möchte, stellt sich die Frage, ob es zur theologischen Interpretation eine alternative, nicht-Dawkins'sche Ansicht gibt.

Dawkins beginnt seine Untersuchung mit der Hypothese, Religion sei verschwenderisch und extravagant. (GD 163) Dawkins definiert natürliche Selektion wie folgt:

„If a wild animal habitually performs some useless activity, natural selection will favour rival individuals who devote the time and energy, instead, to surviving and reproducing. Nature cannot afford frivolous *jeux d'esprit*. Ruthless utilitarianism trumps [...]” (GD 163, Hvh. i. O., TP)

Nutzlos sind demnach sämtliche Aktivitäten, die nicht dem Überleben und der Reproduktion dienen. Wann aber spricht man von Nutzen? Im Anschluss führt Dawkins bekannte Typologien der natürlichen Selektion an, wie den Schwanz des Pfauen, der das Überleben des Individuums nicht begünstigt, dennoch für dessen Gene nützlich ist, weil ein Weibchen dieses Ornament präferiert; ferner den Laubenvogel, der für ein Weibchen so lange einen Bau errichtet, bis es zufrieden ist; und letztlich führt Dawkins exemplarisch den Eichelhäher an, der seine Flügel mit Ameisen benetzt. Beim letzteren allerdings kennen die Wissenschaftler nicht den Grund für dieses Verhalten. (GD 164) Dawkins schlussfolgert, dass die Ornamentik des Pfau, und die Verhaltensweisen des Laubenvogels und des Eichelhähers Adaptionprinzipien darstellen, die mit irgendeinem Nutzen verbunden sein müssen:

„But uncertainty as to details doesn't – nor should it – stop Darwinism from presuming, with great confidence, that anting must be 'for' something. In this case common sense might agree, but Darwinian logic has a particular reason for thinking that, if the birds didn't do it, their statistical prospects of genetic success would be damaged, even if we don't yet know the precise route of the damage.” (GD 164)

Eine bestimmte Ornamentik oder bestimmte Verhaltensweisen, die nicht unmittelbar auf einen Überlebensnutzen schließen lassen, bilden Tiere offensichtlich trotzdem aus, um sich fortzupflanzen. Ein scheinbar nutzloses Verhalten führt möglicherweise aufgrund seiner scheinbaren Nutzlosigkeit erst recht zum Überleben, indem diese Individuen durch auffallende Ornamentik oder auffallende Verhaltensformen sich von den anderen Individuen –

und somit Konkurrenten der Paarung – abheben oder auffallen. Wieso kann dies nicht auf Religion zutreffen?

Dawkins zieht nun einen Analogieschluss zwischen dem Verhalten der oben beschriebenen Tiere und dem religiösen Verhalten des Menschen. Auch Religion, so Dawkins, verbraucht Zeit und Energie, birgt aber ebenso Gefahren für einen einzelnen, aber auch für andere Menschen. (GD 164) Exemplarisch zeigt hier Dawkins, dass der Bau einer mittelalterlichen Kathedrale zehntausend Mannjahre (ebd.) forderte, dennoch nie als Wohnung oder zu einem anderen erkennbar *nützlichen* Zweck verwendet wurde. Es folgen weitere Beispiele der nutzlosen Grausamkeit religiösen Verhaltens, wie geistliche Musik, die nahezu alle Begabungen vereinnahmte, oder gläubige Menschen, die für ihre Religion opferten, starben, peitschten und töteten. (GD 165) Einen Nutzen im Rahmen der Religion oder einen religiösen Nutzen gibt es Dawkins zufolge nicht.

Nutzen definiert Dawkins im Sinne Darwins als den Nutzen für das Überleben und die Fortpflanzung des Individuums – und damit die Sicherung des genetischen Materials. (GD 165) Dawkins spezifiziert damit den Vorteil für eine auffällige und somit von anderen differenzierte Ornamentik aus der Sicht Darwins als Reproduktionsvorteil. Gilt dies nun aber analog für die Religion?

Der Religionswissenschaftler Michael Blume untersucht Religionen in ihrer Geltung. Anhand empirischer Untersuchungen zur Geburtenzahl religiöser Mütter zeigt Blume, dass „Menschen durchschnittlich mehr Kinder [haben], umso häufiger und verbindlicher sie religiös praktizieren.“²⁶ Blume zufolge betreffen diese Ergebnisse nicht nur einzelne Regionen und Konfessionen, sondern finden sich zumindest in den monotheistischen Religionen weltweit. Religionen haben nach Blume einen Reproduktionsvorteil.

David Sloan Wilson²⁷ verdeutlicht exemplarisch am Jainismus, dass selbst Asketen – Menschen also, die sich bewusst gegen ihre Reproduktion entschieden – zum erfolgreichen Überleben der Gemeinschaft beitragen. Obwohl Asketen des Jainismus obdachlos sind, auf Kleidung verzichten und ihr Essen erbetteln müssen, erlauben es ihre strengen Nahrungsgesetze lediglich Nahrung von sehr frommen Laienanhängern anzunehmen. Deshalb durchsuchen Asketen die Häuser der Laienanhänger auf deren moralische und religiöse Integrität. Lehnt ein Asket die Nahrung einer Familie ab, gilt diese Ablehnung als Schande

²⁶ Michael Blume: Evolutionsgeschichte der Religion – Glauben stärkt Kooperation und Reproduktion. In: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Band 29, 2008. S. 21-38. Hier S. 29. Ders.: Evolutionsforschung zu Religiosität und Religionen – Die neue Dynamik „religionsbiologischer“ Forschungen. In: *Handbuch der Religionswissenschaft*. Hrsg. von Udo Tworuschka und Ulrich Klöcker. Band 22, EL 2009.

²⁷ David Sloan Wilson: *Beyond demonic memes - why Richard Dawkins is wrong about religion*. In: eSkeptic vom 4. Juli 2007.

für die Familie. Die Asketen überwachen damit indirekt, ob die religiösen Gebote innerhalb der Gemeinschaft eingehalten werden und fördern somit den Zusammenhalt der Gemeinschaft.

Gibt es aber ein analoges Element in allen Religionen? Dass Religionen die soziale Bindung stärken ist bekannt. Ein Unterschied ist aber die Art und Weise der Bindung. Christen würde es sehr wahrscheinlich nicht gefallen, wenn asketisch lebende Vertreter ihrer Konfession ihre Häuser auf religiöse Integrität untersuchen. Das Gegenteil einer sozialen Bindung wäre wohl der Fall. Ausschlaggebend für eine differenzierte Untersuchung von Religionen sind also weniger die biologischen Ursachen – denn wir sind alle Menschen und nutzen die gleichen biologischen Voraussetzungen in den gleichen physikochemischen Rahmenbedingungen –, sondern vielmehr die lokal begrenzte und sozial konventionalisierte Wertezuschreibung. Nur für Anhänger des Jainismus ist es eine Schande, als nicht religiös integer bezeichnet zu werden, wenn die Asketen ihr Haus untersuchen. Ebenso kann nur ein Asket des Jainismus deren Haus untersuchen. Käme ein Asket einer anderen Religion und würde ein Haus auf religiöse Integrität untersuchen wollen, würde es dem sozialen Gefüge der Jainas wohl wenig schaden, wenn dieser Asket das Haus für nicht integer halten würde. Diese Vermutung, dass menschliche Handlungen nicht formalisierbar sind und der Wahrheitswert einer solchen Handlung abhängig ist vom Kontext, wird im weiteren Verlauf dieser Arbeit verfolgt. Demnach kann die Evolutionstheorie zwar die Entstehung der Arten beschreiben, nicht aber die Bedeutung eines Ereignisses für einen Menschen. Evolutionsbiologische Beschreibungen kultureller Phänomene – im vorliegenden Fall von Religionen – können also den Sinn und die Bedeutung religiöser Rede und moralische Ansprüche nicht beschreiben.

Für Dawkins hat Religion allerdings keinerlei Überlebensvorteil. Nachdem Dawkins Religion auch als Placebo verwirft, wonach religiöser Glaube Stress vermindert und entsprechende Krankheiten verhindert, geht Dawkins der Vermutung nach, dass eine übermäßige Aktivität eines Gehirnareals die Ursache für Religion sei. Selbst wenn die Neurowissenschaftler ein solches Areal finden, so Dawkins weiter, würden die Evolutionsbiologen den Selektionsdruck, durch den dieses Areal entstand, untersuchen wollen. M. a. W.: Dawkins sucht letztgültige darwinistische Erklärungen.

„Darwinians make much of this distinction between proximate and ultimate. The proximate explanation for the explosion in the cylinder of an internal combustion engine invokes the sparking plug. The ultimate explanation concerns the purpose for which the explosion was designed: to impel a piston from the cylinder, thereby

turning a crankshaft. The proximate cause for religion might be hyperactivity in a particular node of the brain.” (GD 168)

1.ii.a. Typologien von Letztbegründungen

Eine erste – bereits bekannte – „letztgültige Erklärung“, ist die Theorie der Gruppenselektion. (GD 169f.) Hierbei geht es um die Selektion zwischen hominiden und anderen Gruppen (entweder anderer Art oder anderer Hominiden). Dabei wird die Kooperation innerhalb einer Gruppe durch verschiedene Gefahren einer anderen Gruppe gefördert. Dawkins stellt sich die Theorie der Gruppenselektion wie folgt vor:

„A tribe with a stirringly belligerent ‘god of battles’ wins wars against rival tribes whose gods urge peace and harmony, or tribes with no gods at all. Warriors who unshakeably believe that a martyr’s death will send them straight into paradise fight bravely, and willingly give up their lives. So tribes with this kind of religion are more likely to survive in inter-tribal warfare, steal the conquered tribe’s livestock and seize their women as concubines. Such successful tribes prolifically spawn daughter tribes that go off and propagate more daughter tribes, all worshipping the same tribal god.” (GD 170)

Dawkins steht der Theorie der Gruppenselektion zwar ablehnend gegenüber, weil es stichhaltige Einwände (formidable objections) dagegen gibt. (GD 170) Welche das sind, erwähnt er allerdings nicht. Mit der Ablehnung der Gruppenselektion, lehnt Dawkins allerdings ebenfalls die Möglichkeit ab, dass sich Religion als Reproduktionsvorteil entwickelte. Obschon er die Gruppenselektion ablehnt, scheint für Dawkins eine Korrelation zwischen fanatischen Stammeskriegern und erfolgreichen Stammeskämpfen zu geben. Ist es demnach eine notwendige Bedingung, dass aus fanatischem Gemetzel ein erfolgreiches Überleben des gesamten Stammes hervorgeht? Ist in der Geschichte der Menschheit keine Formation denkbar, die aufgrund geistiger Überlegenheit mit einer gut durchdachten Taktik die wilden fanatischen Barbaren zu Fall brachten? Denn damit wäre Dawkins monokausale Struktur lediglich eine Korrelation zwischen barbarischem Gemetzel und erfolgreicher Reproduktion, die keineswegs notwendig ist. Auffällig ist hingegen, dass historisch säkulare Totalitarismen meist ihr Ende fanden – im Gegensatz zu religiösen.

Eine weitere letztgültige Erklärung stellt die Religion als biologisches Nebenprodukt dar. (GD 172ff.) Demnach hat das Nebenprodukt keinerlei Überlebensvorteil für das Indivi-

duum, sondern entwickelte sich eher zufällig als Nebenprodukt einer Entwicklung, die ein unmittelbares Überleben ermöglicht. Dawkins biologisches Beispiel ist eine Motte. Eine Motte orientiert sich an leuchtenden Himmelskörper. Ihr Nervensystem ist auf einen 30 Grad Winkel zwischen dem Individuum und dem Orientierungspunkt angelegt. Aufgrund zunehmender künstlicher Lichter, wie Scheinwerfer, Laternen oder Kerzen, kommt es häufiger vor, dass Motten zielstrebig gegen Scheinwerfer oder Laternen fliegen, oder aber, der Motte eine geringere Überlebenschance einbringend, in die Kerze. Himmelskörper befinden sich dabei für Insekten in einer unendlichen Entfernung und strahlen daher ihr Licht auseinanderstrebend aus. Befindet sich nun aber eine Kerze in erreichbarer Nähe, wird das Licht der Kerze parallel ausgestrahlt. Die Motte folgt instinktiv spiralförmig der genetisch suggerierten unendlich entfernten Lichtquelle entgegen, die sich in Form einer Kerze nun in lebensbedrohlicher Nähe befindet. (GD 174f.)

Analog zu in Kerzen fliegende Motten, untersucht Dawkins im Anschluss (GD 174f.) Religion als Nebenprodukt. Ebenso, wie wir den Suizid in Kerzen fliegender Motten bestaunen, bestaunen wir Menschen, die aufgrund religiöser Überzeugungen sterben oder töten. Dawkins schließt daraus, dass religiöses Verhalten ein Nebenprodukt einer psychischen Fehlfunktion sein kann, die dem Menschen einmal nützlich war oder es sogar noch ist. Ist Religion in der Tat ein Nebenprodukt, so Dawkins weiter, stellt sich die Frage, wovon. Die Frage, die Dawkins nicht stellt, vielmehr beantwortet, scheint mir die Frage nach Genese und Geltung zu sein. Erstmals von Gottfried Wilhelm Leibniz geäußert,²⁸ handelt es sich bei der Geltung um die Begründung und Rechtfertigung von Erkenntnis, bei der Genese um die Entstehung und Entwicklung von Erkenntnis. Auch in der vorliegenden Untersuchung geht es um die Erkenntnis der Genese der Religion aufgrund deren geltender Rechtfertigungen. Somit lautet die Frage, welchen Geltungsanspruch hat die Religion aufgrund ihrer Genese? Oder etwas genauer, der hier aufgezeigten Hypothese entsprechend, dass Religion ein biologisches Nebenprodukt darstellt, lautet die Frage: Welche Genese liegt der Religion als biologischem Nebenprodukt zugrunde? Kann man überhaupt anhand gegenwärtiger Erfahrungen die Genese von Religionen erkennen? Beeinflussen die Ereignisse des 11. September 2001 nicht Dawkins Erkenntnis um die Genese der Religionen? Wendet Dawkins in seiner Untersuchung nicht ein Einzelereignis weniger fundamentalistischer Gläubigen *pars pro toto* auf sämtliche Religionen an? Für Dawkins

²⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand*. Frankfurt am Main: Insel 1961. Ferner Gottfried Gabriel: *Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. S. 46ff.

lautet die Antwort ganz klar, dass der Ursprung der Religion als biologisches Nebenprodukt in einer psychologischen Disposition liegt:

„Natural selection builds child brains with a tendency to believe whatever their parents and tribal elders tell them. Such trusting obedience is valuable for survival: the analogue of steering by the moon for a moth. But the flip side of trusting obedience is slavish gullibility. The inevitable by-product is vulnerability to infection by mind viruses.” (GD 176)

Dawkins Erklärung folgend, ist die menschliche Neigung, die Ausführungen der Eltern und Stammesältesten für vertrauenswürdig zu halten, ebenso genetisch determiniert, wie die Orientierung der Motte an entfernten Himmelskörpern. Das menschliche Verhalten entspricht somit dem Instinkt der Motte und wäre damit unveränderlich. An dieser Stelle zeigt sich Dawkins monokausale Erkenntnisstruktur: Dem komplexen Phänomen Religion liegt *eine* kognitive Funktion zugrunde. Es stellt sich bei weiteren Untersuchungen heraus, dass es *eine* Fehlfunktion dieser kognitiven Fähigkeit ist. Damit wird die *eine* Letztbegründung verabsolutiert und die Möglichkeit ausgeschlossen, Religionen in ihrem Geltungsanspruch gerecht zu werden.

Dawkins Kernargument lautet, dass die Fehlfunktion der kognitiven Fähigkeit von Kinder alles zu glauben, was ihre Eltern oder die Stammesältesten sagen, den Menschen eher schadet als hilft. Doch bei dieser Maladaption handelt es sich um ein erkenntnistheoretisches Problem. Gott existiert, weil es die Älteren sagen. Wie aber kommt es zu einer religiösen Vielfalt? Dawkins wird später argumentieren, dass Vielfalt eine Varianz des Mems ist, den Älteren zu glauben. Lernen und die Weiterentwicklung von bereits Bekanntem schließt Dawkins damit vollständig aus. Analog zur instinktiven Orientierung der Motten glauben Kinder instinktiv den Älteren alles. Wie aber waren Menschen dann in der Lage, soziokulturelle Phänomene wie Religionen und Musiken zu entwickeln? Wieso haben diese Phänomene in allen Kulturen eine Bedeutung?

Menschliche Fähigkeiten entwickeln sich. Zwar teilen wir uns einige Instinkte (wie den Sauginstinkt) mit Tieren. Dem Glauben an Aussagen implizit sind allerdings die kognitiven Fähigkeiten, das Wahrnehmbare wahrzunehmen. Zum anderen aber auch, das Wahrgenommene – vor allem von Aussagen – in seiner Relation von Bezeichnung und Gegenstand zu verstehen und einzuordnen. 1956²⁹ beschreibt der Zoologe und Biologe Adolf Portmann die Genese des Menschen. Dabei ist das erste Jahr ein sehr wichtiges, in dem

²⁹ Adolf Portmann: *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Reinbek 1956.

sich elementare Entwicklungen ereignen, die bei unseren Artverwandten noch im Mutterleib vonstattengehen. Portmann nennt dieses Jahr „extrauterin“, weil es sich außerhalb des Uterus vollzieht und dennoch einhergeht mit einer starken Bindung von Mutter und Kind.³⁰ Menschliche Kinder kommen bereits nach 9 Monaten zur Welt – und nicht nach 18 Monaten wie bei Schimpansen –, weil der Mensch den aufrechten Gang erlernte. Damit verengte sich das Becken der Frau. Wären die Kinder noch mit einem ausgebildeten Gehirn auf die Welt gekommen, wären wahrscheinlich Mutter und/oder Kind bei der Geburt gestorben. So verkleinerte sich das Gehirnvolumen des Kindes bei der Geburt. In den weiteren eineinhalb Jahren entwickelt sich das Gehirn des menschlichen Kindes sukzessiv, bis es mit ca. 1,5 Jahren den Entwicklungsstand eines neugeborenen Schimpansen hat. Demzufolge kann ein menschliches Kind weniger den Worten als dem Verhalten der Eltern folgen. Soweit auch Dawkins.

Der Mensch ist nicht nur in der Lage, genetisch Informationen an Kinder weiterzugeben, sondern ebenso Erfahrungen. Freilich zweifeln Kinder nicht unmittelbar nach der Geburt am Verhalten der Eltern. Sobald sich das Sprachvermögen der Kinder entwickelt (zwischen dem 2. Und dem 3. Lebensjahr) werden allerdings die Handlungen der Eltern hinterfragt. Ferner entwickelt und verändert sich die Morphologie des Gehirns von Kindern vor allem in der Adoleszenzphase.³¹ Während dieser Phase verläuft die Transformation der verschiedenen Areale nicht synchron.³² Die im Kleinhirn befindlichen motorischen und sensorischen Areale reifen schneller als die Areale zur Sprachverarbeitung und Orientierung. Am längsten braucht der präfrontale Cortex,³³ in dem die sensorischen Signale empfangen und verarbeitet werden. Diese werden mit emotionalen Bewertungen aus dem limbischen System und Gedächtnisinhalten integriert, sodass Handlungen initiiert werden. Interessant sind hierbei die Rückkopplungsprozesse von sensomotorischen Arealen mit Gedächtnisinhalten unter emotionalen Bewertungen. Eine praktische Lebenserfahrung ist demnach konstitutiv für die Entwicklung der Neuronenstruktur: Gene, Hormone und Milieu des Individuums korrelieren miteinander und sorgen für eine Plastizität des Gehirns.³⁴ Die weiße Substanz reift (Myelinisation) zwischen dem 8. Und dem 30. Lebensjahr und beeinflusst signifikant wichtige kognitive Funktionen. In der Myelinisation werden die Axone

³⁰ Siehe ferner zur differenzierten Entwicklung des Menschen in Bezug auf die Entwicklung von Sprache und Musik: Tony Pacyna: *Musilinguistik*. Nordhausen: Traugott Bautz 2012.

³¹ Vgl. Paul Thompson et.al.: Localizing age-related changes in brain structure between childhood and adolescence using statistical parametric mapping. In: *Neuroimage*. No. 9, 1999. S. 587-597. Ferner Thomas J. Whitford et.al.: Brain maturation in adolescence: concurrent changes in neuroanatomy and neurophysiology. In: *Human Brain Mapping*. No. 28, 2007. S. 228-237. Ferner: Jay N. Giedd et.al.: Brain development during childhood and adolescence: a longitudinal MRI study. In: *nature neuroscience*. Vol. 2, no. 10, 1999. S. 861-863.

³² Sh. Jay N. Giedd et.al. 1999. Ferner Whitford et.al. 2007. S. 234.

³³ Bis über das 20. Lebensjahr hinaus. Sh. Giedd et.al. 1999. S. 861.

³⁴ Ebd. S. 863.

(Nervenfasern) mit einer Isolationsschicht aus Myelin (Marksubstanz) ausgestattet. Diese ermöglicht eine höhere und schnellere Übertragung von Informationen, vor allem in den motorischen und sensorischen Arealen des Gehirns. Dabei ist der Gehalt der Myelinisation direkt proportional zur Stärke der Axone.³⁵ Diese Korrelation ermöglicht eine höhere Funktionalität beim Informationstransfer und eine genauere Zeiteinteilung in der Kommunikation zwischen den Arealen.³⁶

Kognitiv wird Sprechen durch die Konnektivität der Sprachareale in der temporal-parietalen Region der Großhirnrinde, dem unteren Frontalcortex und den hinteren Gehirnarealen möglich. Die kognitive Funktion des Arbeitsgedächtnisses resultiert ebenfalls aus den myelinisierten und somit leistungs- und kommunikationsfähigeren Neuronen. Dies führt zu einem stabileren Netzwerk, das resistenter gegen Störungen und den Verlust an Informationen ist. Die Myelinisation der weißen Substanz beeinflusst somit kognitive Funktionen. Die Myelinisation wiederum wird durch Erfahrungen des Individuums und der genetischen Disposition beeinflusst.³⁷ Die kausal geschlossene Korrelation von individualisierter Erfahrung und genetischer Disposition des Individuums hat somit Auswirkungen auf die Morphologie des Gehirns und somit auf kognitive Funktionen.³⁸

Menschliches Verhalten unterliegt demnach vor allem in den ersten Jahren, allerdings noch bis in die dritte Lebensdekade, einer dauerhaften Transformation, durch die besonders in der Adoleszenz das Verhalten und die Werte der Eltern in Frage gestellt werden und die im Allgemeinen mit einer sprachlichen Entwicklung korreliert.³⁹ Was haben diese Prozesse nun mit Religion zu tun?

In den wenigen Jahren zwischen der Ausbildung des Sprachzentrums (vom 2. bis zum ca. 3,5 Lebensjahr)⁴⁰ und dem Einsetzen der Adoleszenz um das 10. Lebensjahr⁴¹ entwickelt sich aufgrund des anwachsenden Vokabulars die Orientierung innerhalb des Milieus des Individuums. Dabei lernt das Kind die konventionalisierten Bezeichnungen detaillierter

³⁵ Sh. Stephen George Waxman et.al.: Specificity in central myelination: Evidence for local regulation of myelin thickness. In: *Brain Research*, Nr. 292, 1984. S. 179-185.

³⁶ Zoltan Nagy et.al.: Maturation of white matter is associated with the development of cognitive functions during childhood. In: *Journal of Cognitive Neuroscience*, Nr. 16, 2004. S. 1227-1233. Hier S. 1231.

³⁷ Ebd. S. 1232.

³⁸ Zu verschiedenen Konzepten der mentalen Verursachung (mental causation) siehe Sven Walter: *Mentale Verursachung*. Paderborn: mentis 2006. Zum Konzept der Autopoiesis siehe Francisco Varela und Humberto Maturana: *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Boston: Shambhala Publications 21987.

³⁹ Vgl. Allen Guggenbühl: *Pubertät – echt ätzend. Gelassen durch die schwierigen Jahre*. Herder: Freiburg im Breisgau 2000.

⁴⁰ Vgl. Steven Pinker: *The Language Instinct*. New York: William Morrow 1994. (Dt.: *Der Sprachinstinkt*. München: Kindler 1996.)

⁴¹ Das Einsetzen der Adoleszenz ist abhängig vom Bildungsstand der Eltern, den Essgewohnheiten und dem Wohnumfeld der Kinder.

anzuwenden.⁴² Freilich wird in dieser Zeit das Kind stark beeinflusst von den es unmittelbar umgebenden Bezugspersonen. Aber bereits in dieser Zeitspanne eröffnen sich mit zunehmendem Alter – und somit mit zunehmenden kognitiven Fähigkeiten – Möglichkeiten alternativer Bezugssysteme, die innerhalb der Adoleszenzphase stärker ausgebildet werden und notwendig für die Entwicklung des Kindes sind.⁴³

Für Dawkins hingegen liegt die Entstehung von Religion in einer Fehlfunktion der psychologischen Disposition, die sich bereits bei Kindern in einem instinktiven Dualismus (GD 179) und einer angeborenen Teleologie (GD 180f.) äußert. Analog zur Evolution des Auges, das sich zu einem Sehorgan entwickelte, ist für Dawkins das Gehirn eine Ansammlung von Organen oder Modulen zur Ausführung spezialisierter Datenverarbeitungsaufgaben. (GD 179) Religion entstand demnach aus dem Fehlverhalten verschiedener Module, wie Theorien über den Geist anderer Menschen aufstellen.⁴⁴ (ebd.) Unter Rekurs auf Paul Bloom⁴⁵ ist Religion ein Nebenprodukt einer instinktiven Neigung des Menschen – vor allem von Kindern – zum (Materie-Geist-)Dualismus:

„A dualist believes the mind is some kind of disembodied spirit that *inhabits* the body and therefore conceivably could leave the body and exists somewhere else. Dualists readily interpret mental illness as ‘possession by devils’, those devils being spirits whose residence in the body is temporary, such that they might be ‘cast out. Dualists personify inanimate physical objects at the slightest opportunity, seeing spirits and demons even in waterfalls and clouds.” (GD 180)

Dualisten sind demnach Animisten, die allen Gegenständen einen Geist zuschreiben. Diese Zuschreibung der Gegenstände als geistbesetzt ist Dawkins zufolge die zweite Eigenschaft der angeborenen Teleologie inhärent. Dawkins zufolge schreiben vor allem Kinder Gegenständen einen Zweck zu:

„Children are native teleologists, and many never grow out of it. Native dualism and native teleology predisposes us, given the right conditions, to religion, just as my moths’ light-compass reaction predisposed them to inadvertent ‘suicide’.” (GD 181)

⁴² Sh. Michael Tomasello und Hannes Rakoczy: Was macht menschliche Erkenntnis einzigartig? Von individueller über geteilte zu kollektiver Intentionalität. In: *Kollektive Intentionalität*. Hrsg. von Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. S. 697-736.

⁴³ Vgl. Guggenbühl 2000.

⁴⁴ Dawkins wendet sich hier offenbar gegen die Theory of Mind. Sh. Kapitel zum Fremdpsychischen in dieser Arbeit.

⁴⁵ Paul Bloom: *Descartes’ Baby. How the science of child development explains what makes us human*. New York: Basic Books 2004. Ferner Ders.: Is God an accident? In: *The Atlantic* 2005.

Erneut wird unter populärwissenschaftlicher Analogie der Mensch als angeborener Dualist und Teleologe durch eine Fehlschaltung der psychologischen Disposition verschiedener Gehirnmodule gleich der Motte zum Selbstmörder, indem er sich zur Religion bekennt. Unter welchen Bedingungen sich Religion entwickelt, verschweigt Dawkins erneut. Dawkins' Ziel ist es, die eben aufgeführten Postulate zu einer anerkannten Hypothese zu leiten, die Daniel Dennett als intentionalen Standpunkt bezeichnet.⁴⁶ Dawkins zufolge unterscheidet Dennett drei Standpunkte:

1. den physikalischen (physical stance), der prinzipiell immer funktioniert, weil die Welt den physikalischen Gesetzen gehorcht, (GD 181)
2. dem Gestaltungsstandpunkt (design stance), dem die Teleologie der Funktion zuzuordnen ist (GD 181f.) und
3. dem intentionalen Standpunkt (intentional stance), demzufolge ein Objekt nicht allein teleologisch gestaltet wurde, sondern das einen Agenten (GD 182) enthält, der ein Verhalten absichtlich steuert.

Intentionalität definiert Dawkins als Mechanismus des Gehirns, der einen Überlebensvorteil bietet. In gefährlichen Situationen, so Dawkins weiter, ist der Träger einer solchen Eigenschaft in der Lage, die Intention – die Absicht also – eines anderen Individuums zu erkennen und entsprechend zu handeln:

„It seems to me [i.e. Dawkins, TP] entirely plausible that the intentional stance has survival value as a brain mechanism that speeds up decision-making in dangerous circumstances, and in crucial social situations.” (GD 182f.)

Differenziert Dennett noch zwischen verschiedenen Ordnungsstufen der Intentionalität⁴⁷, will Dawkins eine Theorie des Geistes entwickeln, die dem intentionalen Standpunkt zugrunde liegt und die Dawkins als dualistisch (GD 183) bezeichnet. Weitere Aussagen zu seiner Theorie des Geistes trifft Dawkins allerdings nicht.

Der evolutionäre Vorteil für eine Entwicklung sowohl des Gestaltungsstandpunktes als auch des intentionalen Standpunktes liegt Dawkins zufolge in Mutmaßungen, die für unser Überleben von Bedeutung sind:

⁴⁶ Daniel Dennett: *Breaking the Spell – Religion as a natural phenomenon*. Penguin Books 2006. (BS) Dt.: *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*. Berlin: Insel 2008.

⁴⁷ Sh. GD 183; BS 110-112.

„The design stance and the intentional stance are useful brain mechanisms, important for speeding up the second-guessing of entities that really matter for survival, such as predators or potential mates.” (GD 183)

Mit Dawkins Theorie des Geistes verfügen wir über eine biologisch selektierte, apriorische Eigenschaft, bestimmte Situationen nicht erst selbst erfahren zu müssen, sondern Objekten eine Absicht zu unterstellen. Ist uns diese Eigenschaft jedoch angeboren und nutzen wir sie präreflexiv, ist sie dann nicht als Instinkt zu bezeichnen? Jedem ist unser instinktiver Saugreflex bekannt. Dawkins Ziel ist es aber, Gläubigen eine psychologische Fehlfunktion nachzuweisen, die irrationale Aussagen und Handlungen zur Folge hat. Deshalb fährt Dawkins fort, dass diesen Gehirnmechanismen eine Möglichkeit zur Fehlfunktion inhärent ist. Diese Fehlfunktion äußert sich in Rekurs auf Dennett Dawkins zufolge als Irrationalität und ist das Nebenprodukt eines genuin menschlichen Irrationalitätsmechanismus – des Verliebens. (GD 184) Diese Form der Irrationalität ist nach Dawkins wiederum notwendig, damit die zu früh geborenen menschlichen Kinder überleben. Die biologische Erklärung ist, dass die beiden Elternteile sich einander so lange treu bleiben, bis der Nachwuchs aufgezogen wurde. (GD 185) Die bereits bei den Dualisten angesprochene Personifizierung von unbelebten Gegenständen, die Fähigkeit also, Objekte als intentionale Akteure zu behandeln, zeigt sich für Dawkins hinsichtlich der Religion in irrationalen Handlungen wie der Liebe zu Jahwe, und wird erneut mit dem Flug der Motte ins Kerzenlicht gleichgesetzt:

„The misfiring by-product – equivalent to flying into the candle flame – is falling in love with Yahweh (or with the Virgin Mary, or with a wafer, or with Allah) and performing irrational acts motivated by such love.” (GD 186)

Religion wird zum Nebenprodukt einer kognitiven Fehlfunktion. So scheint es aus biologischer Perspektive sinnvoller zu sein, manchmal an einer irrationalen Überzeugung festzuhalten als die Ansichten aufgrund neuer Erkenntnisse variieren zu lassen. Diese irrationale Fehlfunktion wird nun von Generation zu Generation weitergegeben. James George Frazer's *Der goldene Zweig*⁴⁸ als Bezugssystem nehmend, verweist Dawkins hier auf die Pluralität irrationaler Überzeugungen innerhalb der menschlichen Kultur. Dawkins erkennt evolutionsbiologische Parallelen. Am Beispiel der Sprache (GD 189) zeigt Dawkins, dass deren Entwicklung sich wohl eher nicht evolutionsbiologisch durch eine Gendrift auf quasi-biologische Weise (GD 189) vollzog. Evolutionäre Vorteile oder ein Selektionsdruck schei-

⁴⁸ James George Frazer: *The Golden Bough*. New York: Macmilan 1890. Dt.: *Der goldene Zweig*. Reinbeck: Rowohlt 2004.

nen demnach eher unwahrscheinlich. Analoges gilt Dawkins entsprechend auch für die Religion. Denn die plurale Entwicklung der Dialekte stellt für Dawkins keinerlei Evidenz für einen regionalen Vorteil dar. Dieser Aussage implizit scheint mir die Annahme einer „reine“ Entwicklung – in diesem Fall – der Sprache zu sein. Das Lateinische und dessen differenzierten Entwicklungen ins Französische, Italienische, Portugiesische, Spanische usw. (GD 189) ist Anlass für Dawkins, von einer quasi-biologischen Entwicklung der zufälligen Gendrift abzusehen. War die Entwicklung der Sprache nicht zufällig, so muss sie sich entsprechend gezielt entwickelt haben. Demnach gäbe es eine der Ausgangssprache (hier Latein) inhärente reine teleologische Form, die sich in verschiedene Sprachen und Dialekte entwickeln kann. In der Tat entwickelten sich die o.g. Sprachen aus dem Lateinischen. Allerdings nur, weil Menschen verschiedener Ethnien und Dialekte zusammenkamen.⁴⁹ Ferner wurden grammatische Regeln, die für das Sprechen und Schreiben einer Sprache gelten, zumindest im deutschsprachigen Raum erstmals 1534⁵⁰ veröffentlicht. Weshalb aber haben sich die grammatischen Regeln im Laufe der Zeit immer wieder verändert? Eine teleologische Entwicklung der Sprache würde eine deduktive Ableitung grammatischer Regeln der Sprache ermöglichen, die nicht veränderlich sein dürften. Wieso variieren die Grammatiken innerhalb der indogermanischen Sprachen? Diese Fragen ermöglichen die Alternative einer biologischen Entwicklung der Fähigkeit zum Sprechen, aber nicht der Sprachen. Sprachen und deren grammatische Regeln scheinen doch vielmehr kulturelle Entwicklungen der Menschen zu sein, die es uns nicht nur erlauben, innerhalb einer großen Gruppe zu kommunizieren, sondern ebenfalls den wahrgenommenen Objekten und Ereignissen in unserem Leben Sinn und Bedeutung zuzuschreiben.

Gleiches gilt für Religion: Verschiedene Völker trafen auf verschiedene religiöse Ansichten und zugehörige Symbole. So finden sich bspw. im Christentum Einflüsse aus dem Judentum. Der „Selektionsdruck“ fand innerhalb einer lokalen Gemeinschaft statt, die zusammengesetzt aus verschiedenen Individuen mit verschiedenen – religiösen, sprachlichen – Erfahrungen und Auffassungen sich auf eine lokale Gegebenheit einigen musste. Freilich ist eine solche Entwicklung ein komplexes Phänomen. So wurden gleichsam neue Einflüsse ebenfalls bei Eroberungen mit lokalen Bräuchen vermischt, insofern die lokalen Bräuche nicht zur Gänze ausgerottet wurden. Welche Bräuche das allerdings waren und in welcher Art sie miteinander vermischt wurden, lässt sich naturalistisch nicht erklären. Eine teleologische Entwicklung scheint somit unhaltbar zu sein, insofern einer ursprünglich gerichteten

⁴⁹ Heutige Archäologen sind sich einig, dass vor etwa 8500 Jahren Bauern aus der heutigen Türkei auszogen und sich mit hiesigen Jägern und Sammlern paarten. Der Genetiker Luca Cavalli-Sforza (1988; 2000) brachte Beweise, dass diese Bewegungen genetisch belegbar sind Vgl. Tony Pacyna 2012. S. 83.

⁵⁰ Valentin Ickelsamer: *Teutsche Grammatica*. Augsburg 1534.

Intention einer selbstorganisierend-dynamischen Entwicklung mit unvorhersehbarer Wirkung gegenüber steht.

1.ii.b. Gene, Meme und Replikatoren

Dawkins Interesse an der Falsifizierung der Gendrift-Theorie liegt im qualitativen Nutzen der Gene. Sind die vererbten Gene der Gendrift noch eine stochastische Auswahl unvollständiger Kopien der Parentalgeneration, die für nachfolgende Phänotypen von Vorteil *oder* Nachteil sein können, so gereichen die Gene, die durch die natürliche Selektion vererbt wurden, allein zum Vorteil für nachfolgende Generationen als Fitnessindikator. Bei der Gendrift hängt die qualitative Auswirkung von der genetischen Fitness des Individuums ab; bei der natürlichen Selektion hingegen erhöhen die vererbten Gene die Fitness des Individuums.

Nach einer kurzen Einführung in die Genetik, in der Gene als bekanntestes Beispiel für Replikatoren gelten, (GD 191f.) die für Dawkins ein Stück codierte Information sind, die eine exakte Kopien ihrer selbst erzeugen, ist es Dawkins' Anliegen, kulturelle Ideen ebenfalls in einer „quasi-biologischen“ (GD 189) Weise zu vererben. Diese kulturellen Replikatoren nennt Dawkins *Meme*.⁵¹ Obschon Dawkins einräumt, dass Meme keine eindeutige Entsprechung zu Genen besitzen, (GD 191) so ist er dennoch von der Tatsache fasziniert, dass bestimmte Fähigkeiten leicht variierend von Generation zu Generation weitergegeben werden. Solange das Wesentliche unverändert bleibt, ließe sich die Analogie von Genen und Memen herstellen. (GD 193) Worin das Wesentliche besteht, führt Dawkins nicht weiter aus. Interessant ist dabei allerdings die strukturelle Kopplung⁵², die Dawkins in bestimmten Fähigkeiten voraussetzt. Das Konzept der „strukturellen Kopplung“ entwickelten Humberto Maturana und Francisco Varela bereits Mitte der 1980er Jahre in der Biologie. Später wurde es von Niklas Luhmann für die Soziologie aufgegriffen.⁵³ Innerhalb der zellulären Ontogenese ordnet eine Zelle ihre Interaktionen gemäß des sie umgebenden Milieus im Sinne ihrer Struktur. Ontogenetisch befindet sich daher eine „Einheit“ bis zu ihrer Auflösung (Desintegration) in einem ständigen Wandel. Eine Zelle ist daher für eine andere Zelle je nur eine Quelle möglicher Interaktionen. Das Andere als Quelle der mögli-

⁵¹ Richard Dawkins: *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press 1976. Dt.: *Das egoistische Gen*. Berlin: Springer 1978. Ders.: *The extended phenotype*. Oxford 1982. Ferner Susan Blackmore: *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press 1996. Dt.: *Die Macht der Meme*. Berlin: Spektrum Akademischer Verlag 2000.

⁵² Sh. Humberto Maturana und Francisco Varela: *The Tree of Knowledge*. Boston: Shambhala 1987. (dt.: *Der Baum der Erkenntnis*. Bern / München: Scherz 1987.) (M/V 87)

⁵³ Bspw.: Niklas Luhmann: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. Ders.: *Wie ist Bewusstsein an Kommunikation beteiligt?* In: *Soziologische Aufklärung*. Band 6. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2008. S. 38-55.

chen Interaktionen wird dabei lediglich im Sinne der eigenen Struktur wahrgenommen. (M/V 1987, 75) Maturana und Varela verweisen darauf, dass ebenfalls zwischen Milieu und Einheit (i.e. ein Individuum) eine Interaktion besteht, bei denen jedoch die Struktur des Milieus innerhalb der Einheiten allein Strukturveränderungen auslöst und nicht determiniert oder instruiert. (M/V 1987, 75) Das Ergebnis sind wechselseitige Strukturveränderungen, die Maturana und Varela strukturelle Kopplung nennen. Demnach sind alle psychischen Prozesse Produkte ihrer eigenen Prozesshaftigkeit, weil sie keinen direkten Kontakt zum Milieu haben. Sie sind autopoietisch (selbstorganisierend). Phylogenetisch ist somit die Beschreibung der strukturellen Kopplung jeder Zelle der aktuelle Zustand des Strukturwandels innerhalb der jeweiligen Phylogenese.

„[...] the type of current structural coupling of each cell is the present state of the history of structural transformations of the phylogeny to which it belongs. In other words, it is a moment in the natural drift of that lineage which results from the conservation of the structural coupling of the previous cells of that lineage.” (M/V 1987, 77)

Die Ontogenese beginnt jedes Individuum mit einer Anfangsstruktur, die den Verlauf seiner Interaktionen bestimmt. Damit schränken sich die Möglichkeiten struktureller Veränderungen gleichsam ein, die durch Interaktionen ausgelöst werden. Ferner wird ein Individuum in ein Milieu mit einer eigenen strukturellen Dynamik geboren, die allerdings vom Individuum operational verschieden ist. (M/V 1987, 95) Damit unterliegt die Transformation des Individuums der Struktur des Systems, welches Einfluss auf das Individuum ausübt. Das Individuum wird strukturell gekoppelt. (M/V 1987, 96) Eine Interaktion kann eine Strukturveränderung nicht determinieren; vielmehr determiniert die Struktur des Individuums die Transformation der Interaktion. (M/V 1987, 95)

Doch eben diese Kopplung gibt es für Dawkins ausschließlich bei den Genen, nicht jedoch bei den Memen. (GD 197) Gene sind linear aufgereiht. Deshalb werden Gene parallel zu anderen Genen, die sich auf benachbarten Chromosomen befinden, vererbt. Auf Meme trifft diese Kopplung Dawkins zufolge nicht zu. Vielmehr findet sich die Analogie zwischen Genen und Memen in der Wechselwirkung untereinander. Für Dawkins sind Meme ein wichtiger Teil der Umwelt, die anhand ähnlicher Kriterien selektiert werden. Somit ergeben sich Gruppen zusammenwirkender Meme – ein Memplex. (GD 198) Ein Mem allein würde möglicherweise innerhalb des Memplexes nicht überleben. Aufgrund der Wechselwirkung mit anderen Memen jedoch erhöhen sich die Überlebenschancen. So erklärt Dawkins Vokalverschiebungen als Wechselwirkung innerhalb eines Memplexes:

„Never mind how the Great Vowel Shift started: according to this theory, once the first vowel had changed, other vowels had to shift in its train, to reduce ambiguity, and so on in cascade. In this second stage of the process, memes were selected against the background of already existing meme pools, building up a new memplex of mutually compatible memes.” (GD 198f.)

Nachdem sich also der erste Vokal veränderte, konstatiert Dawkins, dass sich auch weitere Vokale verschieben mussten, damit es nicht zu Zweideutigkeiten kommt. Diese Veränderung setzt sich fort. Innerhalb dieser Verschiebung werden Dawkins zufolge Meme aus bereits bestehenden Mempools selektiert, die sich dann wiederum zu neuen Memplexen zusammensetzten.

Auch die Religion, so Dawkins weiter, hat sich als Memplex entwickelt und überlebt. Einige Meme bleiben dem Pool aufgrund ihrer Leistungen erhalten, i.e. weil sie eine Überlebensfähigkeit im Mempool (GD 199) bedeuten. Andere religiöse Ideen überleben aufgrund ihrer Kompatibilität mit anderen Memen im Mempool. Im Anschluss listet Dawkins eine Reihe verschiedener religiöser Meme auf, bspw. ein Leben nach dem Tod, der Tod als Märtyrer und dessen Weiterleben im Paradies mit zweiundsiebzig Jungfrauen, der Glaube an Gott, die Trinitätslehre, die wir nicht verstehen sollen und uns deshalb auch nicht bemühen müssen diese zu verstehen, und, dass Kunst, Musik und Schriften sich selbst vermehrende Zeichen religiöser Gedanken sind. (GD 199f.)

Dawkins legt dabei Wert auf die Pluralität und bemerkt abschließend, dass die verschiedenen Religionen durchaus als verschiedene Memplexe zu betrachten sind. (GD 200) Dabei gibt es keinen absoluten Maßstab hinsichtlich der Überlebensfähigkeit. Allerdings, so Dawkins weiter, entwickeln sich die Meme einer Religion besser, wenn sie unter sich bleiben. Die Gegenwart anderer Religionen hindert die Entwicklung eher:

„On this model, Roman Catholicism and Islam, say, were not necessarily designed by individual people, but evolved separately as alternative collections of memes that flourish in the presence of other members of the same memplex.” (GD 200)

Nicht Menschen entwickelten demnach Religionen, sondern Meme in Memplexen. Wie haben die Meme sich entwickelt? Dient der Mensch als Wirt? Dawkins äußert sich nicht dazu. Dennoch unterstreicht er, dass organisierte Religionen zwar von Menschen organisiert werden. (GD 200) Das bedeutet für Dawkins allerdings nicht, dass Menschen Religionen erdachten und gestalteten. (GD 201) Lediglich manipulieren und instrumentalisieren Menschen Religion zu ihrem eigenen Nutzen. Bleiben also Meme einer Religion „unter

sich“, entwickeln sich die Meme friedlich und dem Überleben des Memplexes dienlich. Treffen sie hingegen auf andere religiöse Memplexe, entsteht ein Überlebenskampf um die besseren, stärkeren, richtigeren Meme. Wie aber kann Dawkins dann die Hypothese aufrechterhalten, Religion sei gefährlich und irrational, weil sie im Rahmen der natürlichen Selektion sich als biologisch nutzlos erweist? Trifft diese Einschätzung auch auf andere Memplexe zu?

„Organized religions are organized by people: by priests and bishops, rabbis, imams and ayatollahs. But, to reiterate the point I made with respect to Martin Luther, that doesn't mean they were conceived and designed by people.” (GD 200f.)

Wie ist das möglich? Dawkins ist der Ansicht, dass Religion in ihren Einzelheiten vor allem unbewusst entwickelt wurde. Er ist der Meinung, dass die genetische natürliche Selektion für die Genese religiöser Meme zu langsam verlaufen würde, als dass sie die Pluralisierung und Transformationsprozesse religiöser Modelle erklären könne. (GD 201) Allein die Disposition des menschlichen Gehirns zur Entwicklung bestimmter Präferenzen sei die Voraussetzung für die unabhängig vom Menschen stattfindende Entwicklung religiöser Memplexe.

Demnach gibt es nach Dawkins eine Evolution des Menschen und eine Evolution religiöser Meme, die allerdings unabhängig voneinander stattfinden. Dann stellt sich allerdings die Frage, wie Mensch und religiöses Mem zusammenkommen? Dawkins nimmt an, dass die genetische Disposition des menschlichen Gehirns zur Präferenzbildung die Grundlage zum Überleben bestimmter Memplexe bildet.⁵⁴ Dawkins zufolge entwickelt sich eine Religion in zwei Phasen: in einer ersten Phase überleben einfache Meme ausschließlich dadurch, dass sie auf die Psyche der Menschen ganz allgemein einen Reiz ausüben. (GD 201) In dieser Phase überschneiden sich Dawkins Memtheorie und die Theorie von Religion als psychologisches Nebenprodukt. In der zweiten Phase dann organisiert und differenziert sich Religion in verschiedene Religionen, so dass dann Religion aus Gruppen untereinander verträglicher Meme (GD 201) besteht. Die Menschen, die Religion organisieren, sind aber in der Lage, religiöse Meme zu manipulieren.

Dawkins legt offenbar alles daran, Religion als ungeschaffen zu charakterisieren. Wäre sie geschaffen, stellt sich die Frage nach dem Erschaffer und wir hätten im besten Fall ein Synonym für Gott. Aber obwohl er die Gruppenselektion als Ursprungstheorie der Religion verwirft (GD 169f.), tradieren sich seine Meme anscheinend in derselben Art der Grup-

⁵⁴ Dawkins Memtheorie erinnert in dem Punkt sehr an die Extended Mind Theory. Sh. Andy Clark und David Chalmers: The Extended Mind. In: *Analysis* 58, 1998. S. 7-19.

penselektion. Waren es bei der Theorie der Gruppenselektion noch die kriegerischen Stämme, die harmonische Stämme besiegten, deren Kultur vernichteten und Tochterstämme produzierten, sind es in Dawkins Memtheorie die Meme *innerhalb* eines Memplexes, die sich friedlich entwickeln und überleben. Stoßen diese auf einen anderen Memplex, kommt es auch hier zu Konflikten und Entwicklungsstörungen. (GD 200)

Wie generieren sich aber Meme? Dawkins vertritt die Ansicht, Religionen werden von Menschen organisiert. Die Meme selbst werden allerdings nicht von Menschen generiert. Welchen ontologischen Status haben Meme dann?⁵⁵ Wo liegen die Grenzen von Kulturen, Religionen, Musiken, auch wenn Dawkins Memplexe als verbundene Meme einführt?⁵⁶ Dawkins charakterisiert Meme als Ideen, Überzeugungen oder Verhaltensmuster. Wer aber, wenn nicht der Mensch, generiert diese? Wird Dawkins mit der Memtheorie seinem eigenen Anspruch der wissenschaftlichen Verifikation gerecht? Dawkins falsifiziert Gott mit der Begründung, es gäbe keinerlei empirischen Hinweise auf dessen Existenz und auch dessen Nichtexistenz könne nicht erklärt werden, weshalb die Rede über Gott sinnlos ist. Welche empirischen Belege über die Existenz von Memen kann Dawkins vorweisen?⁵⁷ Folgt man Dawkins Ausführungen zu Religionen als Memplexen, zeigt sich, dass Sinn und Wertzuschreibungen den Menschen bereits *a priori* zur Verfügung stehen. Wir wären damit vollständig durch nicht belegbare Meme determiniert. Wieso treffen Dawkins Ansichten dann aber nur auf Religionen, Musiken, Künste und Literaturen zu und nicht auch auf Naturwissenschaften?

1.iii. Funktionen von Religion

Resultierend aus den oben genannten Darstellungen, ergeben sich vier Funktionen von Religion für Richard Dawkins: Religion als Erklärung, Religion als Ermahnung, Religion als Trost und Religion als Inspiration.

Dawkins widmet Kapitel 4 der ersten Funktion, nach der Religion als Erklärung dient. Demzufolge ist ein Glaube an Gott antiquiert, weil die Naturwissenschaft erklären kann, wie komplexes Leben auf der Welt entsteht. Religion hingegen operiert lediglich mit einem Gottesverständnis, das nicht verifiziert werden kann (faith). Die Herkunft oder Ursache Gottes kann nach Dawkins ebensowenig erklärt werden. Somit ist ein Verweis auf Gott

⁵⁵ Vgl. dazu Mario Bunge und Martin Mahner: *Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft*. Stuttgart: Hirzel 2004.

⁵⁶ Sh. auch Oliver Krüger / Susanne Thürig: Das Prinzip Evolution oder: Die Darwinisierung der Kultur und Religion. In: *Das Prinzip Evolution. Darwin und seine Folgen für Religionstheorie und Philosophie*. Hrsg. von Mario Delgado, Oliver Krüger und Guido Vergauwen. Stuttgart: Kohlhammer 2010. S. 9-25.

⁵⁷ Vgl. dazu Dan Sperber: An Objection to the Memetic Approach to Culture. In: Robert Aunger (Hg.): *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford: Oxford University Press 2000. S. 163-173.

hinsichtlich der Entwicklung der Welt unnütz, weil Gottes Existenz nicht erklärt werden kann. Teilt sich Gott einem Menschen mit, so ist Dawkins der Ansicht, dass diese Tatsache freilich naturwissenschaftlich zu erklären sei:

„First, that if God really did communicate with humans that fact would emphatically not lie outside science. God comes bursting through from whatever other-worldly domain is his natural abode, crashing through our world where his message can be interpreted by human brains – and that phenomenon has nothing to do with science?“ (GD 154)

Die Erklärung der Existenz Gottes, der empirische Nachweis der Existenz Gottes also, ist ein Kernaspekt in Dawkins' Theorie. Damit begrenzt Dawkins die Erkenntnisfähigkeit der Menschen auf naturwissenschaftlich empirische Methoden. Wissen wird somit proportional und ein Für-wahr-halten (belief). Darüber hinaus ist Wissen unmöglich. Im späteren Verlauf der Arbeit wird diesem neuatheistischen Ansatz Alvin Plantingas Theorie entgegengesetzt, dessen Ziel darin besteht, religiösen Glauben als Wissen darzustellen.

Die zweite Funktion, die Dawkins Religion zuschreibt, ist die Ermahnung. Den Ursprung der Ermahnung sieht Dawkins in der Moral, deren Wurzeln er in den Kapiteln 6 und 7 untersucht. Er kommt zum Schluss, dass es keine absoluten Kriterien von Gut und Böse gibt. Vielmehr stellt Moral ein universelles Phänomen der menschlichen Gesellschaft dar und sind deshalb nicht Gottgegeben. Somit leiten sich moralische Regeln nicht von religiösen Schriften ab. (GD 226, 234)

Dawkins zufolge liegt ein moralisches Verhalten der Menschen in den Genen. Sobald die Gruppe im Zentrum des Überlebens steht, entwickelt das Individuum einen Altruismus, der sich den Interessen der Gruppe anpasst. Diese genetische Konstitution resultiert Dawkins entsprechend in zwei Kategorien (GD 216): Zum einen sichert ein Gen, das Gefallen innerhalb der Familie ermöglicht, die Reproduktion eigener Kopien, bspw. in der Versorgung der eigenen Kinder. Als Beispiele zieht Dawkins Bienen, Wespen, Ameisen, Termiten, Nacktmulle, Erdmännchen und Eichelspechte heran.

Zum anderen handelt es sich um ein symbiontisches Verhalten von Individuen verschiedener Gruppen untereinander. (reciprocal altruism) Als Beispiel führt Dawkins hier den Handel⁵⁸ an. (GD 216f.) Weitere Gründe sind für Dawkins, einen guten Ruf zu haben und seine Großzügigkeit zur Schau zu stellen. (GD 219f.)

⁵⁸ Bspw. dass der Jäger einen Speer braucht und der Schmied Fleisch.

Dawkins' Ziel ist es allerdings, darzulegen, dass sich die moralischen Vorstellungen der Menschen nicht aus der Bibel beziehen, weil sich die Menschen sonst daran halten würden.

„My main purpose here has not been to show that we shouldn't get our morals from scripture (although that is my opinion). My purpose has been to demonstrate that we (and that includes most religious people) as a matter of fact don't get our morals from scripture. If we did, we would strictly observe the sabbath, and think just and proper to execute anybody who chose not to. We would stone to death any new bride who couldn't prove she was a virgin, if her husband pronounced himself unsatisfied with her. We would execute disobedient children.” (GD 249f.)

Die Ableitung moralischer Regeln aus der Bibel ermöglicht Dawkins zufolge Gläubigen moralische Entscheidungen unter einem absoluten Maßstab zu treffen. Deshalb bezeichnet Dawkins diese ethischen Prinzipien als absolutistisch (absolutist). (GD 231) Weshalb und wie deduzieren aber Gläubige ihre moralischen Regeln aus Schriften, wenn moralisches Verhalten für Dawkins doch in den Genen liegt?

Wie steht es denn um Dawkins moralische und ethische Auffassung? Lassen wir hier Dawkins Bibelexegese außer Acht. Sagt Dawkins nicht zu Beginn seines Buches (GD 2), dass Religion irrational und gefährlich sei, gerade *weil* sie die eben genannten Handlungen vollzieht? Ist der *New Atheism* nicht eine Bewegung, eben *weil* Flugzeuge 2001 in das World Trade Center flogen? (GD 1) Argumentiert Dawkins nicht so, dass diese schrecklichen Taten im Namen der Religion verübt wurden? (GD 2) Und nun lassen sich die moralischen und erkenntnistheoretischen Rahmenbedingungen nicht aus der Bibel beziehen? Dawkins' moralische Regeln sind genetisch bedingt. Wieso handeln dann einige Menschen wider ihrer Gene? Dawkins erwidert darauf lediglich, dass es keinerlei Evidenzen gibt, die beweisen, dass Atheismus systematisch zum Bösen aufruft:

„The interesting question is not whether evil (or good) individual human beings were religious or were atheists. We are not in the business of counting evil heads and compiling two rival roll calls of iniquity. [...] What matters is not whether Hitler and Stalin were atheists, but whether atheism systematically influences people to do bad things. There is not the smallest evidence that it does.” (GD 273)

Dawkins zufolge stiftet Religion demnach systematisch zu bösen Dingen an – ganz im Gegenteil zum Atheismus. Waren Hitler und Stalin dann für Dawkins keine Atheisten oder

bildeten sie nur Ausnahmen unter den Atheisten, deren säkulare Ideologien zum systematischen Völkermord aufriefen?

Ohne eine Definition von Religion ist es Dawkins' Ausgangsthese, Religion sei irrational und gefährlich, weil (GD 260) sie Kinder seit deren Geburt als katholische Kinder usw. etikettiert; weil Kinder in konfessionellen Schulen von Kindern anderer religiöser Gruppen getrennt werden und weil Mischehen tabuisiert werden und somit Feindseligkeiten und Rachegelüste (hereditary feuds and vendettas) (ebd.) weiterleben. Atheismus definiert Dawkins allerdings auch nicht. Fest scheint nur zu stehen, dass Atheismus das Gegenteil von Theismus ist, und somit gut. Aber aus den vorhergehenden Resultaten kann man schließen, dass Dawkins den Atheismus mit einer aufgeklärten Naturwissenschaft gleichsetzt, denn für Dawkins ist das Gegenteil zu einer irrationalen Religion eine aufgeklärte Naturwissenschaft. Als Naturwissenschaftler untersucht Dawkins selbst die Belege und glaubt nicht an irgendetwas, das in Büchern steht – wie Fundamentalisten:

„Fundamentalists know they are right because they have read the truth in a holy book and they know, in advance, that nothing will budge them from their belief. The truth of the holy book is an axiom, not the end product of a process of reasoning. The book is true, and if the evidence seems to contradict it, it is the evidence that must be thrown out, not the book. By contrast, what I, as a scientist, believe (for example, evolution) I believe not because of reading a holy book but because I have studied the evidence. It really is a very different matter. Books about evolution are believed not because they are holy. They are believed because they present overwhelming quantities of mutually buttressed evidence.” (GD 282)

Damit tritt Dawkins der Theologie nicht nur ihre Rechte als Wissenschaft ab, sondern er zeigt gleichsam die paradoxe Subtilität seines Denkens auf: GD widmet sich der Aufhebung jedweden Glaubens, weil es irrational und gefährlich ist, sich nicht auf seine eigene Rationalität, sondern auf die Worte eines Buches und/oder von Personen zu verlassen, die diese Worte aussagen. Vielmehr soll der Leser mit Hilfe der Evolutionstheorie zur Vernunft gebracht werden. Fragen nach einem Erkenntnismaßstab für ein humanspezifisches Verhalten erklärt Dawkins nun ebenfalls mit der Evolutionstheorie. Demnach gibt es kein absolutes richtiges oder falsches Verhalten, sondern ein sich ständig wechselndes. Warum? Weil Moral eben nicht aus der Bibel abzuleiten ist, sondern in den Genen eines jeden Menschen liegt. Grundlegend für ein moralisch richtiges Verhalten von Atheisten ist die Tatsache, dass Atheisten ihre Regeln nicht aus der Bibel beziehen, sondern aus der Untersuchung von Belegen. Diese Belege sind für Dawkins die einfach überwältigenden Belege

der Evolution. (GD 283) Wäre es nicht das Ende der menschlichen Entwicklung, wenn wir in jeder Generation die Belege vorhergehender Generationen erneut überprüfen müssten? Besteht nicht in dieser Erinnerungsfunktion ein humanspezifisches Element: nicht allein genetisches Material an nachfolgende Generationen vererben zu können, sondern ebenfalls unser Wissen? Dawkins unterstützt damit seine Vermutung einer apriorischen Erkenntnislosigkeit der Naturwissenschaften. Damit einhergehend verurteilt er alle Gläubigen zu Fundamentalisten. Was aber hat Dawkins' Auffassung von Glauben (belief) mit einem religiösen Glauben (faith) gemeinsam? Dawkins' Theorie basiert auf einer sehr engen Prämisse über den religiösen Glauben. Aus diesen Ausführungen kann man nur schließen, dass – in einer starken Interpretation – bekennende Atheisten (weil sie sich ihrer Vernunft bewusst sind) moralisch gut handeln, weil sie überwältigende Belege der Evolutionstheorie Darwins haben. Deshalb waren Stalin und Hitler für Dawkins auch nur einzelne Atheisten, die Gräueltaten verübten, allerdings nicht im Namen des Atheismus. (GD 278) Gläubige hingegen handeln generell unmoralisch. Die Differenz liegt also nicht in der Tatsache, dass die biologischen Voraussetzungen für Moral unterschiedlich sind. Denn moralische Standards werden genetisch vererbt. Der Unterschied der Beurteilung, ob ein Mensch moralisch oder unmoralisch ist, liegt demnach lediglich in seinem Verhalten. Verhalten aber ist nicht genetisch vererbbar.

Im Gegenteil dazu ist Richard Dawkins' Verhalten, jeden religiösen Glauben annihilieren zu wollen, moralisch gut, weil er evolutionstheoretische Belege dafür hat. Was würde Dawkins zu einem Menschen sagen, der sich als Atheist bezeichnet, die Evolutionstheorie anerkennt und dennoch mit Gewalt Menschen vom Glauben abbringen will? Wann beginnt Gewalt? Gibt es auch eine theoretische Gewalt?

Dawkins Beharrlichkeit, Argumente gegen Religion finden zu wollen, erscheint als Indikator für die Gefährdung seiner eigenen Theorie. Allein in der Aussage, überwältigende Belege für die Verifikation seiner Theorie zu haben, liegt nicht die Verifikation. Im Gegenteil: Dawkins verfällt erneut den von ihm an Religionen vorgebrachte Missständen. Gläubigen wirft Dawkins vor, moralische und ethische Urteile zu fällen, weil diese in einem Buch stehen. Deshalb bezeichnet Dawkins Gläubige als absolutistisch. Dawkins Wissen um moralisches Verhalten resultiert aus Büchern, die Darwin schrieb. Diese basieren für Dawkins allerdings nicht, wie im Fall der Gläubigen, auf einer kognitiven Fehlfunktion des Glaubens, sondern auf überwältigenden Belegen. Damit verabsolutiert Dawkins seinen eigenen Standpunkt. Generieren sich moralische Vorstellungen nicht über eben solche Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Bezugssystemen? Die Verabsolutie-

rung eines Standpunktes kann dann leicht zu einem neuatheistischen Aufruf zu neuen Gräueltaten werden.

Widmen wir uns noch kurz den beiden letzten Funktionen von Religion: Trost und Inspiration. Im 10. Kapitel untersucht Dawkins zuerst den Trost. Analog zu imaginären Freunden von Kindern hält Dawkins es für möglich, dass dieser Bezug im Erwachsenenalter beibehalten wird und sich als Religion äußert. Diese Eigenschaft sei der Evolutionsbiologie als Pädomorphose⁵⁹ bekannt. Somit zieht Dawkins analoge Schlüsse zwischen der Eigenschaft der Pädomorphose und der Entwicklung typisch menschlicher Merkmale an den Beispielen der gewölbten Stirn und des kurzen Unterkiefers. (GD 350)

Inspirierend – als letzte Funktion – ist Religion für Dawkins freilich auch nicht. Statt an ein Leben nach dem Tod zu glauben, sollten wir uns freuen, so Dawkins, dass wir trotz einer schöpferlosen Evolution aus der Kombination der Gene entstanden, sodass ein Wissen um die evolutionstheoretische Kombinationsmöglichkeit unser Leben lebenswert macht:

„[...] I tried to convey how lucky we are to be alive, given that the vast majority of people who could potentially be thrown up by the combinatorial lottery of DNA will in fact never be born. [...] As many atheists have said better than me, the knowledge that we have only one life should make it all the more precious. The atheist view is correspondingly life-affirming and life-enhancing, while at the same time never being tainted with self-delusion, wishful-thinking, or the whingeing self-pity of those who feel that life owes them something.” (GD 360f.)

Dass wir Menschen Dawkins zufolge in der Lage sind, unser Leben als solches zu betrachten, verdanken wir den Eigenschaften des Universums, die ein Leben ermöglichen, dass das Universum bewusst beobachtbar macht. Diese als anthropisches Prinzip bekannte humanspezifische Fähigkeit entwickelt Dawkins bereits in Kapitel 4. So schließt Dawkins mit den Worten:

„[...] that the way we see the world, and the reason why we find some things intuitively easy to grasp and others hard, is that *our brains are themselves evolved organs*: on-board computers, evolved to help us survive in a world – I shall use the name Middle World – where the objects that mattered to our survival were neither very large nor very small [...].” (GD 367, Hvh. i. O., TP)

⁵⁹ Unter Pädomorphose versteht man die Erhaltung signifikanter kindlicher Merkmale bei Erwachsenen.

Unser Gehirn entwickelte sich im Rahmen der Evolution also zur Orientierung. Der Mensch passte sich Dawkins entsprechend an die Welt an, wie er sie vorfand. Demnach korrelierte die Entwicklung des Menschen innerhalb der Evolution mit den wechselnden Umweltbedingungen gemäß der strukturellen Kopplung. Allerdings räumt Dawkins ein, dass Menschen die Natur offenbar nicht so erkennen, wie sie ist: „Science has taught us, against all evolved intuition, that apparently solid things like crystals and rocks are really composed almost entirely of empty space.” (GD 368) Unsere evolutionsbedingte Konstitution reicht also nicht aus, das *wahre* Wesen von Objekten sinnlich wahrzunehmen. Es bedarf für Dawkins vielmehr der Naturwissenschaft. Entsprechend konstruiert der Mensch seine Lebenswirklichkeit.

„Our brains are not equipped to imagine what it would be like to be a neutrino passing through a wall, in the vast interstices of which that wall ‘really’ consists. Nor can our understanding cope with what happens when things move at close to the speed of light.” (GD 369)

Aufgrund unserer gewordenen Sinnesmodalitäten nehmen wir also wahr, was wir für unser Überleben brauchen. Offensichtlich ist diese Konstitution nicht die schlechteste, denn sonst wäre die Spezies des Menschen bereits modifiziert oder ausgestorben.⁶⁰ Die von Dawkins geforderte Konstruktion eines Modells der Wirklichkeit (GD 371) setzt allerdings eine „wirkliche“ Wirklichkeit voraus, an der wir messen können, dass die menschlich wahrgenommene Wirklichkeit die nicht-wirkliche Wirklichkeit ist. Wie allerdings sollen wir als Menschen, und vermittelt des – durch die Evolution bedingte – anthropischen Prinzips dann die wirkliche Wirklichkeit erkennen? Dawkins zufolge durch die Wissenschaft, respektive die Biologie, Physik und die Evolutionstheorie. Wer aber sagt uns, dass diese wirkliche Wirklichkeit, die wir als Menschen wahrnehmen können, nicht auch eine konstruierte Wirklichkeit der Wirklichkeit ist? Wie soll uns ein subjektunabhängiger Zugang zu einer absoluten Natur gewährleistet sein, wenn doch Kants interner Realismus zeigt, dass wir Gegenstände nur subjektabhängig erkennen können? Wenn wir Dawkins zufolge die Biologie brauchen, um die absolute Natur zu erkennen, wie kann Dawkins dann noch einen universellen Anspruch der Naturwissenschaften als Wissenschaft *a priori* aufrecht erhalten, wenn er dazu eine wissenschaftliche Konstruktion in Form der Biologie braucht? Dawkins sagt, die Sinne würden nicht ausreichen, damit man bspw. die Fähigkeiten von Neutrinos wahrnehmen kann. Dazu braucht es die Naturwissenschaften. Das Wissen um

⁶⁰ Es gibt keine nennenswerten genetischen Veränderungen des Homo Sapiens mehr seit etwa 40.000 Jahren.

die Fähigkeiten von Neutrinos ist demnach kein Wissen, dass der Mensch zum Überleben benötigt. Sonst hätte sich diese menschliche Fähigkeit zur Wahrnehmung von Fähigkeiten der Neutrinos evolutionär entwickelt. Welche Funktion übernimmt aber dann die Naturwissenschaft, wenn damit Dinge wahrnehmbar werden, die der Mensch nicht zum Überleben braucht?

Dawkins stellt diese Frage nicht. Er antwortet allerdings indirekt, indem er sagt, dass das Wesen des Modells nicht von der Art der Sinneseindrücke abhängt, sondern von der Art, wie es genutzt wird. (GD 372) Unsere Wahrnehmung ist demnach in der Lage, Unterschiede in unserer Umwelt zu erkennen und diese entsprechend zu kennzeichnen. (GD 373) Wie aber beziehen wir uns auf die Welt? Wie nutzen Menschen die gewonnen Sinneseindrücke? Wie erkennt und kennzeichnet die menschliche Wahrnehmung Unterschiede? Allein die Wahrnehmung genügt nicht. Wir beziehen uns (meist) sprachlich auf unsere Welt. In der Nutzung durch Kennzeichnung⁶¹ liegt die Funktion der Sprache. Diesen Aspekt beachtet Dawkins nicht.

Dawkins weist abschließend noch einmal auf die signifikante Funktion der Wissenschaft hin, die den Menschen die Freiheit verschafft, rational und formal jenseits der eigenen Gewohnheiten und Möglichkeiten die Genese des Menschen zu verstehen.

„Science flings open the narrow window through which we are accustomed to viewing the spectrum of possibilities. We are liberated by calculation and reason to visit regions of possibility that once seemed out of bounds or inhabited by dragons.” (GD 374)

1.iv. Fazit

Dawkins Ziel ist es, Religion als irrational und gefährlich darzustellen, indem er, Darwins Evolutionstheorie als Korrespondenztheorie nehmend, Religion als psychologische Fehlfunktion charakterisiert. Nachdem die Ausbildung verschiedener Formen von Ornamentik bei Tieren zwar nicht unmittelbar auf einen Überlebensnutzen schließen lässt, von Dawkins dennoch als Reproduktionsvorteil analysiert wird, liegt die Funktion analog beim Menschen für Dawkins klar in einer kognitiven Disposition, den parentalen Aussagen Folge zu leisten. Religion ist für Dawkins somit keine ausgebildete Ornamentik oder Verhaltensweise des Menschen, die nicht nur trotz, sondern vielmehr aufgrund der scheinbaren Verschwendung von Ressourcen und Kräften die Reproduktionschancen erhöhen könnte. Ohnehin ver-

⁶¹ Wir werden darauf in Teil II bei Aristoteles genauer zurückkommen.

wirft er mit der Theorie der Gruppenselektion die Möglichkeit, Religion hätte sich als Reproduktionsvorteil entwickelt.

Analog zum Verhalten der Motte ist es Dawkins' Ziel aufzuzeigen, dass Religion im Rahmen der Entwicklung des menschlichen Gehirns als Fehlfunktion entstand. Wie die Motte einen Kerzenschein fälschlicherweise für eine unendlich entfernte Orientierungsquelle hält und diesen Fehlschluss mit dem Leben bezahlt, unterliegt auch der Mensch der psychologischen Fehlfunktion, den Aussagen der Eltern oder Stammesältesten Glauben zu schenken. Diese Annahme konnte zurückgewiesen werden, weil die Inhalte der Aussagen nicht genetisch vererbt werden.

Diese kognitive Eigenschaft ist uns inhärent, weil Dawkins zufolge ebenfalls der humanspezifische Erkenntnismaßstab der Moral genetisch vererbt wird. Moralische Urteilsfähigkeit ist somit jedem Menschen gegeben. Allein die vernunftbegabten, die sich Wissenschaft und Evolutionstheorie zu Nutzen machen, urteilen allerdings nach Dawkins auch moralisch. Theisten hingegen beziehen ihre Maßstäbe aus den heiligen Schriften und unterliegen damit weiterhin der psychologischen Fehlfunktion, Ahnen oder Ältesten alles zu glauben. So steht für Dawkins abschließend fest, dass Gläubige das Wissen um ihre Existenz vollständig aus den heiligen Schriften und den Erzählungen ihrer Vorfahren beziehen. Würden sie hingegen Dawkins' Aufruf folgen, dann würden sie erkennen, dass sie die uns umgebende Welt lediglich aufgrund der menschlichen evolutionären Bedingtheit konstruieren. Deshalb ist ein Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft unvermeidlich.

Dieser Konflikt basiert m. E. auf einer falschen Prämisse: Naturwissenschaften sind keine apriorischen Erkenntniswissenschaften. Naturgesetze und -formeln zeigen sich den Menschen nicht aufgrund der menschlichen Fähigkeit, die durch die Evolution entstand. Menschen besitzen vielmehr die Möglichkeit, dem sinnlich Wahrgenommenen eine Bedeutung zuzuschreiben, die in der interpersonalen Kommunikation innerhalb von Gruppen objektiviert wird und somit Sinn generiert. Die Grundlage dafür bilden Symbole – Zahlen, Buchstaben, Bilder, Noten. Die Eigenschaft von Sätzen ist es, etwas durch den Inhalt und Sinn auszudrücken. Nicht allein Geisteswissenschaften, sondern ebenso die Naturwissenschaften sind damit Produkte der soziokulturellen Entwicklung des Menschen.

Die Memtheorie scheint in der Tat auf den ersten Blick ein geeigneter Ansatz zu sein, die Vielfalt an menschlicher Symbolik zu erklären. Wie aber lässt sich die Präferenz für das eine oder andere Mem erklären? Braucht es tatsächlich ein solches Konstrukt wie das Mem, um die sinngenerierende Vielfalt menschlicher Symbole zu erklären? Ist es für Dawkins' Ansatz einer Zurückweisung Gottes aufgrund dessen evidenzloser Existenz nicht eher kontraproduktiv auf evidenzlose Meme aufzubauen? Dawkins kann mit der Memtheorie

möglicherweise eine memetische Vielfalt erklären. Dabei lässt er allerdings außer Acht, dass jeweils der Mensch notwendig ist, um sich für Meme zu entscheiden. Die Genese der Meme kann Dawkins nicht erklären. Auch den Umgang mit Memen kann Dawkins nicht erklären. Dabei scheint eine Interpretation und kontextuelle Einordnung der Meme als Ideen und Wörter doch signifikant für das Verstehen und die Verwendung zwischen Menschen.

2. In medias res – Darwin, Evolution und Darwinismus

Dawkins zielt auf eine evolutionsbiologische Erklärung zur Genese von Religionen. Analog zu den Genen entwickelt er deshalb Meme und versteht darunter Ideen, Überzeugungen und Verhaltensmuster. Diese konkurrieren der natürlichen Selektion entsprechend untereinander. Meme können sich Dawkins zufolge zu Memplexen zusammenschließen, um komplexe Phänomene zu generieren. Auch Religionen sind für Dawkins solche Memplexe. Die den Religionen zugrundeliegenden Meme sind nach Dawkins keine Produkte der Evolution, sonst hätten sie einen Nutzen für das Überleben und die Reproduktion des Individuums. Vielmehr, so Dawkins weiter, können Religionen bestenfalls ein Nebenprodukt der Evolution sein. Aufgrund des Glaubens an einen Gott oder Götter, sind für Dawkins Religionen Nebenprodukte psychologischer Dispositionen, die Intersubjektivität (bspw. Koalitionen bilden) und Gruppenkohärenz (bspw. Entscheidungen zugunsten der eigenen Gruppe und damit gegen Fremde treffen) ermöglichen. Analog zur Motte, die eine Kerzenflamme für eine Orientierungsquelle hält, basieren Religionen auf dem Glauben an Aussagen der Eltern oder Stammesältesten, und sind somit psychologisch dysfunktional. Dawkins' Ansatz erweist sich darin als unzureichend. Zum einen wird er einem religiösen Glauben nicht gerecht. Dawkins versteht unter religiösem Glauben den Glauben an Aussagen anderer Menschen. Damit wird aus dem religiösen ein erkenntnistheoretischer Glaube. Aussagen inhärent ist eine Differenzierungsfähigkeit des Benannten. Diese Differenzierungsfähigkeit teilt sich in sinnliche Wahrnehmung und Rationalisierung durch die Bezeichnung. Die Fähigkeit zur differenzierten sinnlichen Wahrnehmung mag genetisch

vererbt werden und ein Produkt der Evolution sein. Different sind allerdings die Bezeichnungen dafür. Diese können sich nicht genetisch tradieren, weil sie dann erstens universell wären, und zweitens Sprache mit dem Erscheinen des Homo Sapiens Sapiens aufgetreten wäre. Dawkins theoretische Grundlage bildet Darwins natürliche Selektion. Dawkins verwirft allerdings Darwins Untersuchungen zu kulturellen Phänomenen wie Religionen im Rahmen der sexuellen Selektion.

Das Anliegen des vorliegenden Kapitels ist es, Darwins Ansätze zur sexuellen Selektion hinsichtlich der Genese von Religionen darzustellen. Ziel ist es zu zeigen, dass die Vielfalt an menschlichen Handlungsweisen nicht aufgrund der natürlichen, sondern durch die sexuelle Selektion Darwins zu erklären sind. Dabei dienen Varianten bestehender Phänomene als Indikator für eine außergewöhnliche Fitness und führen zur Reproduktion. Dieser Variation inhärent ist dabei ein ästhetisches Kriterium: bevor eine Idee oder ein Gedanke variiert werden kann, muss diese Idee oder der Gedanke erst einmal als relevant für die angestrebte Situation erkannt werden. Um diese Idee oder den Gedanken zu variieren, sind dann auch nicht mehr nur kognitive Fähigkeit notwendig, sondern auch motorische und mentale. Variieren ist ein kreativer Prozess. Dieser erfordert zum einen motorische und kognitive Ausdauer, weil manche Probleme nur mit Ausdauer und zu erledigen sind. Hartnäckigkeit, Toleranz und ein hohes Energiepotential sind dafür nötig. Aber auch Neugierde auf Neues und Unbekanntes ist ein Element der Kreativität. Bereits Bekanntes wird dabei meist transformiert. Ferner bedarf die Variation immer verschiedener Mittel, wie Wörter, Werkzeuge/Instrumente oder Symbole. Kulturelle Phänomene wie Religionen sind dann auch kein Produkt mehr einer kognitiven Fehlfunktion, sondern sinngenerierende Phänomene der menschlichen Kultur.

2.i. Darwins *Origins* oder *Descent*?

Darwin betont in *The Descent of Man*⁶² (DM), dass der Mensch sich in seinem Körperbau und der embryonalen Entwicklung von anderen Säugetieren nicht unterscheidet. (DM 6, 8) Die Verkrümmung von Organen (DM 12), bestimmte Muskeln, bspw. der Stirn- oder Nackenmuskel (DM 12ff.) oder die Nickhaut (DM 17), bestimmt Darwin als rudimentäre Elemente vorhergehender Arten, die sich beim Menschen zurückbildeten. Doch der Mensch ist seiner Art nach das am weitest verbreitetste hochorganisierte Tier:

⁶² Charles Darwin: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray, 1882. (Dt.: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Frankfurt am Main: Fischer, 2009.) Die Zitation folgt der Originalausgabe.

„Man in the rudest state in which he now exists is the most dominant animal that has ever appeared on this earth. He has spread more widely than any other highly organised form: and all others have yielded before him. He manifestly owes this immense superiority to his intellectual faculties, to his social habits, which lead him to aid and to defend his fellows, and to his corporeal structure.” (DM 48)

Der Mensch verdankt Darwin zufolge also nicht allein seiner genetischen Ausstattung wegen seine Fähigkeiten. Es sind die sozialen Gewohnheiten, wie den Mitgliedern der Gesellschaft zu helfen und diese zu verteidigen, und die körperliche Struktur des Menschen, die den Menschen zum Menschen machen.

Signifikante Unterschiede lassen sich demnach in den Gehirnvolumina finden: umfasst das Gehirnvolumen eines Gorillas etwa 500 cm³, sind es beim Orang-Utan noch etwa 400 cm³ und bei unserem genetischen Bruder dem Schimpansen knapp unter 400 cm³. Das menschliche Gehirnvolumen hingegen umfasst etwa 1.400 cm³. Damit liegt die Vermutung nahe, dass die Differenz zwischen Menschen und Primaten in geistigen Fähigkeiten liegt. So schließt auch Darwin, dass die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen die artikulierte Sprache ermöglichten, die grundlegend für die Entwicklung des Menschen war: „Through his powers of intellect, articulate language has been evolved; and on this his wonderful advancement has mainly depended.” (DM 48)

Auf diese Weise stellt sich erneut die Frage, ob unter Darwins Voraussetzungen möglicherweise auch die Sprache (nicht das Sprechen!) einen biologischen Ursprung hatte? Es ist dies nicht der richtige Zeitpunkt und Ort, bereits vorhergehende Untersuchungen⁶³ zu den Ursprüngen der Sprache vollständig zu wiederholen. Dem Zweck der vorliegenden Untersuchung ist es allerdings von Nutzen, eine kurze Zusammenfassung kontrastierender Ansätze hier aufzuzeigen.

2.ii. Ursprungstheorien von Sprache und Musik

Ebenfalls ausgehend von Darwins *Descent of Man* legt Steven Pinker 1994 eine Theorie zum Ursprung der Sprache dar. In *The Language Instinct*⁶⁴ ist Pinkers der Ansicht, Sprache sei angeboren und Menschen verfügen – gemäß Chomsky – über eine „Universalgrammatik“. Kinder müssen nicht mehr ihre Muttersprache lernen (bottom up), weil sie Grammatiken schnell und ohne Anleitung entwickeln und schlüssige Interpretationen für neue Satzkonstruktionen liefern. (Pinker 1994, 22) Sprache stellt ein Humanspezifikum dar, welches aus

⁶³ Tony Pacyna 2012.

⁶⁴ Steven Pinker: *The Language Instinct. How the Mind Creates Language*. New York: Penguin Books 1994. (Dt.: *Der Sprachinstinkt*. München 1996.)

der Evolution hervorging. Pinker vergleicht die Sprache mit spezialisierten Adaptionen anderer Spezies, wie dem Weben eines Netzes bei Spinnen oder dem Dammbau der Biber. Wenn Pinker Sprache – gleich dem aufrechten Gang – als Instinkt bezeichnet, so meint er, Sprache sei nicht einfach eine Erfindung des Menschen wie die Schrift. Vielmehr widerfährt sie dem Menschen unbewusst, möglicherweise präreflexiv. Es sind keine Übungen und Theorien vonnöten, um sprechen zu lernen. Daher können Eltern ihren Kindern sprechen auch nicht beibringen und Sprache wird zu einem Produkt eines hochentwickelten biologischen Instinkts. (Pinker 1994, 19) Sprache entfaltete sich, ohne dass den Sprechern die Logik der Sprache bewusst ist. Somit ist die Sprache bei allen Menschen qualitativ gleich. Pinker ist der Ansicht, dass der menschliche Drang zu sprechen, ebenso instinktiv ist, wie der einer Spinne ein Netz zu bauen. Daher präferiert Pinker *Instinkt*.

„It conveys the idea that people know how to talk in more or less the sense that spiders know how to spin webs. Web-spinning was not invented by some unsung spider genius and does not depend on having had the right education or on having an aptitude for architecture or the construction trades. Rather, spiders spin spider webs because they have spider brains, which give them the urge to spin and the competence to succeed.” (Pinker 1994, 18)

Niemand erfand oder entwickelte demnach Sprache. Aufgrund der Determination ihrer Gehirne sind Spinnen Pinker zufolge in der Lage, Netze zu spinnen. Ebenso ergeht es für Pinker den Menschen mit ihrer Sprache. Aufgrund der Determination durch unser Gehirn, drängt es die Menschen, zu sprechen. Denn sie wissen instinktiv, wie man spricht. Sprache ist demnach keine kulturelle Entwicklung und entwickelte sich vor Musik. Übernehmen aber Spinnennetze und die menschliche Sprache die gleiche Funktion innerhalb der Gemeinschaft?

Der Neurowissenschaftler Steven Brown⁶⁵ hingegen entwickelt ein mehrstufiges Modell. Aus der gemeinsamen Basis von Musik und Sprache evolvierten Spezialisierungen in Form früherer Eigenschaften, die sich zu vergleichbaren (analogous) und differenten Eigenschaften entwickelten. Musik und Sprache, so Brown, sollen musilinguistisch gedacht werden. Sprache entwickelte sich dabei aus einem hochentwickelten referenziellen emotiven System. Lexikalische Töne, kombinatorische Syntax und expressive Intonationen sind frühere Eigenschaften der Sprache, die sie sich mit Musik geteilt hat. Es liegt die Vermutung na-

⁶⁵ Steven Brown: *The 'Musilanguage' Model of Music Evolution*. In: *The Origins of Music*. Edited by Nils Wallin, Björn Merker, and Steven Brown. Cambridge, Massachusetts/London 2000. S. 271-300.

he⁶⁶, dass die anatomischen Veränderungen durch den aufrechten Gang, die Absetzung des Kehlkopfes, die Veränderung des Beckens und somit auch die des Kopfes bei Geburt auch in Browns Theorie eine Rolle spielen könnten. Ebenso die Veränderung und Weiterentwicklung des Vokaltraktes und der orofazialen Struktur könnten zu einer Ausdifferenzierung von Musik und Sprache geführt haben. Die Hominiden waren dann in der Lage, kompliziertere und vielfältigere Ereignisse mit entsprechenden differenzierten Worten zu versehen. Möglicherweise trug auch die Entwicklung einer Begräbniskultur zur Weiterentwicklung bei.

Entgegen der Meinung Steven Pinkers⁶⁷ vertritt auch der Archäologe Steven Mithen die These, Musik und Sprache seien koevolviert. Obschon Mithens Hypothese auf eine gemeinsame Proto-Musiksprache – ähnlich Steven Browns „Musilanguage“-Modell – zielt, ist diese weniger linguistisch. Vielmehr hat die Proto-Musiksprache die Eigenschaften holistisch (*nicht* aus kombinierbaren Einzeleinheiten zu bestehen), manipulativ (emotionale Zustände anderer und seiner selbst zu beeinflussen), multi-modal (gleichzeitiges Verwenden von Klang- und Körperzeichen), musikalisch (rhythmische und melodische Kontrolle) und mimetisch (Klangsymbole und Gestik) zu sein. Diese Proto-Musiksprache nennt Mithen daher „HmMMM“⁶⁸. Ganzheitliche Lautäußerungen dieser Art wurden nach Mithen benutzt, um andere qua Kommandos, Drohungen, Begrüßungen und Forderungen zu manipulieren. Im Laufe der Entwicklung segmentierte sich die Proto-Musiksprache in Musik und Sprache und letztere wiederum in Wörter, die abermals neu kombiniert werden konnten.

Darwins Ausführungen zum Ursprung von Musik und Sprache sind zweigeteilt. Im ersten Teil – *The Descent of Man* – verdeutlicht Darwin die Differenzierung von Mensch und Tier in der Fähigkeit des Menschen zur lautlich artikulierten Sprache. Die kognitive Höherentwicklung des Menschen ermöglicht es ihm, die artikulierten Laute mit unartikulierten zu assoziieren. Sprache ist kein Instinkt, denn sie muss erlernt werden. Den Ursprung der Worte untersucht Darwin im zweiten Teil – *Selection in Relation to Sex*. Dieser liegt wahrscheinlich in der Nachahmung musikalischer Ausrufe. Durch die Weiterentwicklung des Gehirns und den fortgesetzten Gebrauch der Sprache, werden die Bildung musikalischer Töne und Rhythmen zu einem instinktiven Vermögen, und die lautlich artikulierte Sprache zur höchsten Sprache der Menschheit.

⁶⁶ Vgl. auch Dean Falk: *Wie die Menschheit zur Sprache fand. Mütter, Kinder und der Ursprung des Sprechens*. München 2010.

⁶⁷ Steven Pinker 1996; und ders. 1997.

⁶⁸ Steven Mithen: *The Singing Neandertals – The Origins of Music, Language, Mind and Body*. Cambridge: Massachusetts 2006.

Darwin ist der Meinung, dass Sprache nicht qua Nachdenken entdeckt oder erfunden wurde. Vielmehr langsam und unbewusst entwickelte sich so etwas wie Sprache über einen langen Zeitraum. Als Beispiel führt Darwin Vögel an, die ihren wirklichen Gesang und Lockrufe erst über ihre Eltern lernen. Vorher verfügen sie lediglich über Laute, die eine instinktive Gemütsbewegung ausdrücken.⁶⁹ Darwin⁷⁰ vertritt die Ansicht, dass die instinktive Lautmalerei bei Vögeln mit dem unvollkommenen Stammeln der Babys zu vergleichen sei. (DM 86)

Die Aneignung einer Kunst setzt dann aber voraus, dass die entsprechenden kognitiven und physischen Anlagen bereits entwickelt sind. Denn ohne entsprechenden Sprachapparat, die orofaziale Muskelstruktur⁷¹ und die neuronalen Eigenschaften, wäre der Mensch kaum in der Lage, Sprache so differenziert einzusetzen und zu nutzen.

Somit liegt der Ursprung der artikulierten Sprache nicht allein in der Nachahmung der Eltern. Es bedarf ebenso der Modifikation des Wahrgenommenen.

Wie bereits oben erwähnt, vertritt Darwin die Ansicht, dass die Entwicklung der Sprache signifikant für die Entwicklung der menschlichen Kultur war. Zwar resümiert Darwin in *The Descent of Man*, dass die Poesie das Kind des Gesanges (poetry as the offspring of song) sei. (DM 570) Ziel des kurzen Zwischenspiels war es allerdings zu zeigen, dass hinsichtlich der Untersuchung anderer kultureller Phänomene als Religion, wie Musik und Sprache, ähnliche Fragen gestellt werden. Auch im letzteren Fall sind es Naturwissenschaftler, die reduktionistische Theorien erstellen und diese im Rahmen der Evolutionstheorie Darwins meinen belegen zu können.

Im Folgenden wenden wir uns wieder den Theorien der *New Atheists* und den Ansichten Darwins zur Genese der Religion zu.

⁶⁹ Dies ist möglicherweise Anlass für Pinker, seine Theorie über einen Sprachinstinkt aufzustellen. Er führt Darwin als Beweis an, scheint aber lediglich die *Abstammung des Menschen* gelesen zu haben, den Teil über die geschlechtliche Zuchtwahl allerdings nicht. Ferner verweist Darwin hier bereits auf Fähigkeiten, die dem Singen von Liedern bei Vögeln zugrunde liegen. Diese Fähigkeiten dienen dem Ausdruck von Gemütsbewegungen. Dieser Ausdruck ist dann auch nicht mehr bei allen Individuen gleich, sondern individuell verschieden. Demnach wird die Fähigkeit zum Singen vererbt, allerdings nicht die Inhalte. Auch wenn Darwin den Begriff der Emergenz noch nicht kannte, so verweist er bereits hier auf eine Fähigkeit, die nicht genetisch vererbt wurde.

⁷⁰ Darwin zitiert hier Daines Barrington: Experiments and Observations on the Singing of Birds. In: *Philosophical Transactions* 63. 1773-1774. S. 249 - 291.

⁷¹ Die Funktion der Zunge bspw. ist sehr komplex. Damit sie zu einer umfangreichen Lautbildung geeignet ist, bedarf es vieler Nerven und Muskelfasern, die durch ein Loch in der Schädelbasis zur Steuerung der Zunge durch den 12. Hirnnerv (Nervus hypoglossus) geführt werden. Je genauer nun eine Zunge funktionieren soll, desto mehr Fasern müssen durch dieses Loch (Canalis hypoglossi) geführt werden. Primaten haben ein kleineres Loch als der Mensch, können deshalb ihre Zunge nicht so differenziert bewegen wie der Mensch.

2.iii. Wie hast Du's mit der Religion?

In *The God Delusion* bezieht sich Richard Dawkins (GD 22) auf Darwins *Origins* (OS). In OS beschreibt Darwin, wie sich die Varianz an Populationen im Laufe der Zeit über die natürliche Selektion evolutionär verändert und weiterentwickelt. Erst 1871 folgte mit *The Descent of Man* (DM) die Untersuchung kultureller Phänomene im Lichte der Evolutionstheorie. DM erlaubt die Vermutung, dass Darwin seit der Veröffentlichung von OS daran arbeitete. Wie Geoffrey Miller⁷² darlegt, folgten auf DM weitere Überlegungen zur sexuellen Selektion, die aus Platzmangel in einem anderen Buch publiziert wurden.⁷³ (Miller 2001, 36f.) Diese historische Anekdote dient lediglich der Veranschaulichung, dass Darwin der Erforschung der sexuellen Selektion mehr Aufmerksamkeit widmete als der natürlichen.

Nachdem Darwin in DM mit der Darstellung der Gemeinsamkeiten und Differenzen des Menschen zum Tier die Abstammung des Menschen vom Tier erklärt, resümiert er, dass sich zukünftige Naturforscher über die Möglichkeit der Schöpfung des Menschen und anderer Säugetiere wundern werden:

„But the time will before long come, when it will be thought wonderful that naturalists, who were well acquainted with the comparative structure and development of man, and other mammals, should have believed that each was the work of a separate act of creation.” (DM 25)

Diese Zurückweisung einer göttlichen Schöpfung der Welt und Lebewesen entspricht der Auffassung der *New Atheists*. Auch Dawkins ist der Ansicht, dass eine gezielte Entwicklung alles Lebendigen keineswegs ein Verweis auf einen Gestalter sein muss, sondern mit Darwins Evolutionstheorie erklärt werden kann.

„Far from pointing to a designer, the illusion of design in the living world is explained with far greater economy and with devastating elegance by Darwinian natural selection.” (GD 2)

Sowohl Darwin als auch Dawkins scheinen hier also von einer schöpferlosen Entstehung sämtlicher Lebewesen auszugehen. Obwohl beide Annahmen keineswegs eine göttliche Schöpfung ausschließen, die den Menschen die Evolutionstheorie als Entstehungstheorie

⁷² Geoffrey Miller: *The mating mind. How sexual choice shaped the evolution of human nature*. New York: Double Day 2000.

⁷³ Charles Darwin: *The Expressions of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray 1872. Dt.: *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung 1877.

der Welt glauben lässt, werden wir sehen, dass Darwin Zeit seines Lebens nicht immer dieser Ansicht war. Dawkins erkennt diese Möglichkeit durchaus:

„I am continually astonished by those theists who, far from having their consciousness raised in the way that I propose, seem to rejoice in natural selection ‘God’s way of achieving his creation’. They note that evolution by natural selection would be very easy and neat way to achieve a world full of life. God wouldn’t need to do anything at all.” (GD 118)

Jedoch schlussfolgert Dawkins, dass Gott ein nutzloser, arbeitsloser und überflüssiger Freizeitgott ist: „[...] literally God at leisure, unoccupied, unemployed, superfluous, useless.” (GD 118) Der hier ontologisierte und materialisierte Gott wird mit dem Zweck des Nutzens als Überlebensindikator der natürlichen Selektion in Verbindung gebracht. Demnach müsste sich Gott allerdings auch fortpflanzen und endlich sein, denn Nutzen (benefit) bedeutet für Dawkins Nutzen für Überleben und Fortpflanzung des Individuums. (GD 165) Im weiteren Verlauf des Buches weist Dawkins Gott allerdings zurück und kommt zum Schluss, dass Gott unmöglich existieren kann, weil jede Gotteshypothese Dawkins zufolge lediglich der Versuch ist, etwas komplexes wie die Welt durch etwas noch Komplexeres (Gott) zu erklären, dessen Ursprung unbekannt bleibt. (GD 111ff.)

Ferner besteht ein großer Unterschied zwischen beiden Annahmen: Dawkins rekurriert auf Darwins natürliche Selektion, die Darwin in OS ausführlich darlegte. Darwin hingegen führt in DM seine Ansichten zur Entstehung der Varianz von Lebewesen mittels der sexuellen Selektion aus.

Wie wir bereits im ersten Kapitel sehen konnten, ist es Dawkins Ziel, das Bewusstsein seiner Leser zu erweitern. (GD 1) Darunter versteht Dawkins die Veränderung der Perspektive, indem die eigene Perspektive um andere erweitert wird. Als Beispiel führt er die Position des Nordpols auf Weltkarten an. Sind die Bewohner der Nordhalbkugel gewohnt, den Nordpol oben auf der Karte zu suchen, befindet sich der Nordpol auf Weltkarten der Südhalbkugel unten. Dieses Beispiel dient Dawkins als Veranschaulichung seines Vorhabens: würde man in den Klassenzimmern der nördlichen Halbkugel Karten der südlichen Halbkugel anbringen, wäre diese Erkenntnis bewusstseinserweiternd für die Schüler. (GD 115) Bewusstseinsweiterung bedeutet für Dawkins die Erkenntnis, dass Bezeichnungen konventionell und nicht absolut sind. Dawkins verfolgt hier in der Tat einen bewusstseinsweiternden Bildungsauftrag der Menschheit gegenüber. Nicht allein an der eigenen Meinung gilt es absolut festzuhalten. Vielmehr sollten die Meinungen anderer zugelassen und berücksichtigt werden. Es steht außer Frage, dass Darwins Evolutionstheorie bahnbre-

chend war und ist. Dawkins Anspruch jedoch ist eine Einbahnstraße: Oben postuliert er noch die Multiperspektivität und verweist immer wieder auf Einfältigkeit derjenigen, die unbewusst (GD 115) falsche Aussagen nicht erkennen: Dawkins Beispiel hier sind Astronauten im Weltall, die bemerken, dass auf der Erde Frühling ist. Dawkins Antwort darauf liegt im Chauvinismus der Bewohner der Nordhalbkugel, die augenscheinlich der Ansicht sind, dass ihre Perspektive universell gültig ist.

„You may not immediately see what’s wrong with this, so deeply ingrained is the unconscious northern hemisphere chauvinism in those of us who live there, and even some who don’t.” (GD 114f.)

Weshalb widerspricht sich Dawkins im genannte Beispiel vom Freizeitgott, weil er sich nicht die Mühe macht, die Perspektive der Gläubigen und möglicherweise auch Theologen einzunehmen? Religion und Gott werden ausschließlich in der Perspektive der natürlichen Selektion als Erklärung für die Gesamtheit aller Lebewesen untersucht.

„Natural selection not only explains the whole life; it also raises our consciousness to the power of science to explain how organized complexity can emerge from a simple beginnings without any deliberate guidance.“ (GD 116)

Verbleibt Dawkins hier noch in den möglichen Grenzen der Biologie oder Naturwissenschaft, lässt der folgende Satz keinerlei Zweifel an seiner Ambition, nicht nur alles Lebendige, sondern alles erklären zu können:

„A full understanding of natural selection encourages us to move boldly into other fields. It arouses our suspicion, in those fields, of the kind of false alternatives that once, in pre-Darwinian days, beguiled biology.” (GD 116)

Mit anderen Worten: postdarwinistische Biologen haben das Werkzeug, i.e. die natürliche Selektion, um nicht mehr allein die lebendige Welt zu erklären, sondern auch den Rest – was es auch immer sei. Alle anderen Welterklärungsmodelle sind automatisch obsolet, denn Dawkins zufolge hebt Darwins Evolutionstheorie mit der natürlichen Selektion grundlegend die Vorstellung einer gezielten Gestaltung auf, so dass wir nicht nur Religionen, sondern ebenso den Theorien der Physik und Kosmologie skeptische gegenüber treten müssen.

„But Darwinian Evolution, specifically natural selection, does something more. It shatters the illusion of design within the domain of biology, and teaches us to be

suspicious of any kind of design hypothesis in physics and cosmology as well.”
(GD 118)

Die Idee der Schöpfung ist im Wesentlichen Dawkins konkrete parasitäre Idee, die sich im Gehirn der Menschen einnistet. Der materialisierte Gott, der vermittelt Fingerbewegung und Intentionalität die Welt, den Menschen, die Tiere – kurz, alles, was wir kennen, erschafft, ist Dawkins Untersuchungsgegenstand, den er mit der natürlichen Selektion annihilieren möchte. Dieses Gottesbild entspricht den Vorstellungen der Kreationisten, einer Denkrichtung, die durchaus als Antievolutionisten bezeichnet werden können. So entstand der Kreationismus auch erst im 19. Jahrhundert als Antwort auf Darwins Evolutionstheorie. Ziel der Kreationisten ist es, ein Naturphänomen zu finden, dessen Existenz so unwahrscheinlich und komplex ist, das es nicht durch die natürliche Selektion erklärbar scheint. (GD 121) Dawkins zufolge gilt etwas als nicht reduzierbar komplex, sobald man ein Einzelteil entfernt und es daraufhin seine Funktion verliert. (GD 123) Um nun dem Zufall als oppositionellem Begriff zur Gestaltung zu entkommen, führt Dawkins die natürliche Selektion ein. Besteht bei der Gestaltung das Problem, wer den Gestalter gestaltet, (GD 121) der Zufall aber als Lösung für die Entstehung der Arten nicht in Frage kommt, (GD 119) so ist die ist für Dawkins die natürliche Selektion nicht nur eine sparsame und elegante Lösung, sondern die einzige Alternative zum Zufall. „Natural selection is not only a parsimonious, plausible and elegant solution; it is the only workable alternative to chance that has ever been suggested.” (GD 120) Dabei grenzt Dawkins alternative Gottesbilder, wie einen intelligiblen Gott, aus, und reduziert Theismus auf Kreationismus. Freilich spricht nichts gegen Dawkins als Biologen und die natürliche Selektion als Welterklärungsmodell. Die Verabsolutierungstendenz für *eine* Perspektive jedoch gleicht den fundamentalistischen Ansätzen, die Dawkins doch so verabscheut. Dieses exklusivistische Moment der natürlichen Selektion als Welterklärungsmodell zeigt sich in Dawkins’ Kritik an dem britischen Mathematiker und Astrophysiker Fred Hoyle und dessen Evolutionskritik. Hoyle vertritt den urknallkritischen Ansatz der Panspermie.⁷⁴ Danach wurde das Leben auf unserer Welt durch Viren aus dem All initialisiert. Ohne weiter ins Detail gehen zu wollen, richtet Dawkins seine Kritik gegen Hoyle – obwohl dieser ein Naturwissenschaftler war! –, weil Hoyle aus Sicht Dawkins die Evolutionstheorie falsch verstand:

„Fred Hoyle was a brilliant physicist and cosmologist, but his Boeing 747 misunderstanding, and other mistakes in biology [...], suggested that he needed to

⁷⁴ Fred Hoyle: *The intelligent universe*. London: Michael Joseph Limited 1983.

have his consciousness raised by some good exposure to the world of natural selection. But perhaps you need to be steeped in natural selection, immersed in it, swim about it, before you can truly appreciate its power.” (GD 117)

Ungeachtet der Fehler, die Fred Hoyle auf den von Dawkins benannten Gebieten machte, sollte deutlich werden, dass es nur eine Welterklärung – die natürliche Selektion – für Dawkins gibt. Wie ich bereits im Kapitel zu Dawkins aufzeigen konnte, gibt es keine stringente Trennung einer reinen Vernunftebene und einer reinen Emotions- oder Körperebene. Beide Ebenen interagieren vielmehr ständig miteinander. Dawkins zeigt hier deutlich, dass die natürliche Selektion nicht von jedem Menschen verstanden werden kann. Auch Naturwissenschaftler sind nicht *per se* in der Lage, die natürliche Selektion *richtig* zu verstehen. Dawkins hingegen gehört offenbar zu dem Kreis an Naturwissenschaftlern, die die natürliche Selektion *richtig* verstehen. Demnach gibt es *eine* Lesart der Evolutionstheorie. Diese ist zu erkennen, wenn man viel damit zu tun hat und darin eintauchen und schwimmen (GD 117) kann. An dieser Stelle lohnt es sich, Darwins Ansichten einzubeziehen.

Charles Darwin war Theologe. Wie Michael Blume in seinem neusten Werk *Evolution und Gottesfrage*⁷⁵ berichtet, war sich Darwin keineswegs Zeit seines Lebens über die Auswirkungen zum Atheismus seiner Evolutionstheorie sicher. Darwin schrieb 1860 an seinen wichtigsten Freund Asa Gray:

„Im Hinblick auf die theologische Sicht der Frage; dies ist mir immer schmerzhaft. – Ich bin verunsichert. – Ich hatte nicht die Absicht, atheistisch zu schreiben. Aber ich räume ein, dass ich nicht sehen kann, nicht so klar, wie andere es tun und wie ich es wünschen sollte zu tun, dass es Beweise für Design und Güte auf allen Seiten um uns gebe.“ (zit. n. Blume 2013, 37)

Darwins Unsicherheit tritt in diesem Brief hervor: Zwar wollte er nicht atheistisch schreiben, doch fällt es ihm gleichfalls schwer, die Gestaltung der Welt und damit auch das Gute in der Welt, von Gott durch die Menschen vermittelt, zu erkennen. Freilich lässt sich hier eine Tendenz Darwins zum Atheismus interpretieren.⁷⁶ Allerdings auch die erkenntnistheoretische Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen des naturwissenschaftlichen Wissens. Kann der Mensch Gott erkennen? Wie ist das Verhältnis von Empirie und Religion?

⁷⁵ Michael Blume: *Evolution und Gottesfrage. Charles Darwin als Theologe*. Freiburg: Herder 2013.

⁷⁶ Darwin war allerdings auch nur ein Kind seiner Zeit. Das damalige Gottesbild resultiert aus der Annahme eines guten und gütigen Schöpfers analog zu den Erfahrungen der Welt. Sh. William Paley: *A View of the Evidences of Christianity*. London: Weybridge 1817. Ders.: *Natural History: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. London: Weybridge 1802. Ders.: *Natural Theology*. Philadelphia 1802.

Für Darwin liegt in DM in eben diesen Fragen die Überlegenheit des Menschen. (DM 48) Den graduellen Übergang vom Tier zum Menschen beschreibt Darwin in DM. So entwickelten sich allmählich die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen im Verlust animalischer Elemente, wie dem Klettern, Körperbehaarung und dem Gang auf vier Beinen. Darwin bemerkt, dass der Mensch dieselben Sinne wie die Tiere besitzt, weshalb auch die grundlegenden Empfindungen dieselben sein müssen. (DM 66) Ebenso verhält es sich mit den basalen Instinkten, wie dem Selbsterhaltungstrieb, Geschlechtsliebe, dem Sauginstinkt usw. Neben komplizierteren Gemütsregungen wie Ehrgeiz, Anerkennung und Lob (DM 71), Langeweile, Verwunderung und Neugierde, die bereits als intellektuelle Gemütsbewegungen charakterisiert werden (DM ebd.), teilt auch das Prinzip der Nachahmung der Mensch mit dem Tier. (DM 72f.) Dazu bedarf es bei beiden eines Gedächtnisses. (DM 74) Ein Humanspezifikum nun stellt Darwin zufolge die Phantasie dar. (DM 74) Unabhängig vom Willen, so schreibt Darwin, ermögliche die Phantasie dem Menschen frühere Eindrücke und Ideen (DM 93) zu verbinden und Neues zu schaffen, bspw. die Dichtung. Doch die höchste Fähigkeit ist Darwin zufolge der Verstand (reason). (DM 75) Der Verstand erlaubt die Einordnung sämtlicher Eindrücke ebenso wie ein entsprechendes Geschmacksurteil. (DM 93) Doch dazu bedarf es der Sprache. Zwar verfügen auch andere Tiere über Sprache. Der dauerhafte Gebrauch der artikulierten Sprache charakterisiert allerdings den Menschen. (DM 85) Bei der artikulierten Sprache steht nicht das Verständnis der artikulierten Laute im Mittelpunkt, sondern die Assoziation der verschiedenartigsten Laute und Ideen. (DM 85)

„The lower animals differ from man solely in his almost infinitely larger power of associating together the most diversified sounds and ideas; and this obviously depends on the high development of his mental powers.” (DM 85f.)

Darwin charakterisiert Sprache hier eindeutig als erlernbar und Sprechen als instinktive Neigung, im Gegensatz zu Pinkers Interpretation von Sprache als Instinkt:

„It [die Sprache, TP] certainly is not a true instinct, for every language has to be learned. It differs, however, widely from all ordinary arts, for man has an instinctive tendency to speak, as we see in the babble of our young children; whilst no child has the instinctive tendency to brew, bake, or write.” (DM 86)

Darwin unterscheidet – im Gegensatz zu bspw. Pinker – zwischen Sprache und Sprechen. Ebenso wie Singvögel, deren Neigung zum Singen vererbt wird, die zu singenden Inhalte allerdings nicht, ergeht es dem Menschen mit dem Sprechen einer Sprache. Die Neigung

zum Sprechen ist vererbbar, die Sprache allerdings nicht. Sprache lässt sich demnach – im Gegensatz zum Sprechen – nicht auf naturwissenschaftliche Ansichten reduzieren. Darwin zufolge entwickelte sich die Sprache als Nachahmung und Modifikation verschiedener Gesänge anderer Tiere. Der Nutzen dieser Entwicklung liegt für Darwin in der Werbung um das andere Geschlecht. Doch für Darwin geht es weniger um die Varianz bestehender Lieder oder Ausdrücke als Fitnessindikator, als vielmehr um die Mitteilung komplizierter Gemütsbewegungen. (DM 71)

„When we treat of sexual selection we shall see that primeval man, or rather some early progenitor of man, probably first used his voice in producing true musical cadences, that is in singing, as do some gibbon-apes of the present day; and we may conclude from a widely spread analogy, that this power would have been especially exerted during the courtship of the sexes, – would have expressed various emotions, such as love, jealousy, triumph, – and would have served as a challenge to rivals. It is, therefore, probable that the imitation of musical cries by articulate sounds may have given rise to words expressive of various complex emotions.” (DM 87)

Darwin zeigt hier, dass in der Gebrauch des Verstandes dem Menschen eigentümlich und Grundlage für höhere, eben humanspezifische Fähigkeiten ist. Die Ursprünge der Sprache beruhen somit nicht auf Sprache, sondern sind präreflexiv. Es galt Emotionen im Rahmen der Paarung auszudrücken. Mentalen Erlebnissen sollte Ausdruck verliehen werden – und eben nicht kognitiven. Einhergehend mit der Entwicklung einer differenzierteren Sprache konnte aus Phantasie Dichtung werden. Vielmehr noch entwickelte sich Sprache in Wechselwirkung mit der Entwicklung des Gehirns:

„As all the higher mammals possess vocal organs, constructed on the same general plans as ours, and used as a means of communication, it was obviously probable that these same organs would be still further developed if the power of communication had to be improved; and that has been effected by the aid of adjoining and well adapted parts, namely the tongue and the lips.” (DM 89)

Auf der gleichen organischen Grundlage von Mensch und höherem Säugetier konnte der Mensch dennoch Fähigkeiten entwickeln, die ihm zu Eigen sind. Darwins Zitat ist ein Beweis für die permanente Wechselwirkung von Gehirn und Umwelt, die Auswirkungen auf die menschlichen Fähigkeiten hat. Allerdings spricht Darwin hier nicht von *Umwelt* im

Sinne der natürlichen Selektion, bei der sich das Individuum im Überlebenskampf an den physikalischen Lebensraum anpasst, sondern von einer Anpassung der Individuen untereinander durch sexuelle Selektion innerhalb einer Gruppe. Wie ich bereits an anderer Stelle darlegte,⁷⁷ verfügt der Mensch über einen ausgeprägten Nervus Hypoglossus, der 12. Hirnnerv, der die Nervenbahnen der Zunge und Lippen steuert und somit eine umfangreiche Lautbildung ermöglicht. Anatomisch ist der Mensch an dieser Stelle spezifisch. Aber diese anatomische Entwicklung bildet nur die Bedingung der Möglichkeit zum Sprechen. Darwin selbst spricht davon, dass sich neben den Organen die Fähigkeit der Mitteilung (the power of communication) entwickeln muss. Zwar führt Darwin die Weiterentwicklung des Vermögens der Mitteilung auf die Zunge und die Lippen zurück. Diese korrelative Weiterentwicklung der Organe benötigt allerdings einen Grund zur Weiterentwicklung. Diesen Gedanken führt Darwin selbst nicht mehr aus. Er schreibt aber, dass sich die artikulierte Sprache als Werbung der beiden Geschlechter des Menschen ausbildete. Wie entwickelte sich Sprache aber weiter, nachdem Teile der Menschheit monogam wurden und sich wiederholende Werbung nicht mehr brauchten? Sie wurde neben der Kommunikation zur Kunstform. Wolfgang Welsch bemerkt in *Der animalische Ursprung der Ästhetik*,⁷⁸ dass hinsichtlich zeitgenössischer Untersuchungen über Ästhetik, meist die Präferenzen des einen Geschlechts dem anderen gegenüber thematisiert werden. (Welsch 2012a, 213) Dabei sind es häufig die Weibchen, die die Männchen aussuchen. Ein Grund für Welsch, weshalb Darwin im Viktorianischen England seiner Zeit mit der sexuellen Selektion auf viel Widerstand stieß. (Welsch 2012a, 219) Der Vorteil rivalisierender Geschlechtspartner bei der sexuellen Selektion gegenüber der natürlichen Selektion, liegt im Überleben beider. Kämpfen Rivalen im Rahmen der natürlichen Selektion bis zum Tod des einen um die Gunst des Weibchens, muss sich der Verlierer der sexuellen Selektion im schlimmsten Fall mit wenig oder keinem Nachwuchs abfinden oder muss bis zur nächsten Möglichkeit warten. Die korrelative Entwicklung von Umwelt und Individuum im Tierreich erkannte bereits Darwin bei seinen Ausführungen zur Entstehung der Musik:

„[...] for unless the females were unable to appreciate such sounds and were excited or charmed by them, the preserving efforts of the males, and the complex structures often possessed by them alone, would be useless; and this it is impossible to believe.” (DM 569)

⁷⁷ Pacyna 2012, im Kapitel zu Darwin, S. 47-60.

⁷⁸ Wolfgang Welsch: *Der animalische Ursprung der Ästhetik*. In: Ders.: *Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik*. Stuttgart 2012a. S. 211-251. Zuerst veröffentlicht unter dem Titel *Animal Aesthetics*. In: *Contemporary Aesthetics* 2004.

Dass die Weibchen also Vergnügen verspüren, schließt Darwin aus seinen Beobachtungen der Brautwerbung. Vergnügen ist eine spezifische Bedingung für Ästhetik. Diese Erläuterung ist einfach und bestechend zugleich. Demnach hätte sich bspw. das Ohr im Laufe der Zeit genau aus diesem Grund so entwickelt, wie es sich entwickelte: um die brautwerbenden Gesänge und Laute der Männchen als solche auch wahrzunehmen. Aber nicht allein das Ohr bildete sich heran, sondern im Laufe der Zeit entwickelten sich ebenso die Stimmorgane und wirkten reversibel auf den Progress des Sprechvermögens und dieses wiederum auch auf die Umwelt, somit auch auf die Vervollkommnung des Ohrs.

Bildet die Reproduktion den Rahmen der natürlichen Selektion, so liegt der Nutzen der sexuellen Selektion im Wettbewerb des Männchens um das Weibchen. (Welsch 2012a, 220) Das Umwerben des Weibchens durch das Männchen kann allerdings nur erfolgreich sein, wenn das Weibchen die Fähigkeit besitzt, die Bemühungen der Männchen als solche zu verstehen, um den geeigneten Partner zu wählen. (Welsch 2012a, 223) Die vorherrschende Passivität des Weibchens bei der natürlichen Selektion wandelt sich in eine Aktivität bei der sexuellen Selektion. (Welsch 2012a, 224) Welsch stellt fest, dass auf „dieser Stufe [...] also die ästhetische Korrelation erreicht“ ist:

„Auf der einen Seite steht die männliche Schönheit; und diese hat sich entwickelt, um durch den korrespondierenden weiblichen Schönheitssinn auf der anderen Seite bemerkt und geschätzt zu werden.“ (Welsch 2012a, 225)

Darwin differenziert bereits zwischen einer ästhetischen Nützlichkeit, die (meist) das Weibchen entscheiden lässt, mit welchem Männchen sie sich paart (ein qualitativer Aspekt), und einer natürlichen Nützlichkeit, die vor Feinden schützt, im Rahmen einer Kopulation allerdings hinderlich sein kann (ein quantitativer Aspekt für das sich paarende Weibchen, weil die Männchen um das Weibchen kämpfen. Somit steht fest, *dass* das Weibchen sich paaren wird.).⁷⁹ Das Weibchen muss demnach bei ihrer Wahl sowohl darauf achten, dass die Ornamentik des Männchens nicht hinderlich im alltäglichen Überlebenskampf ist als auch auf die ausgefallene Ornamentik. Somit koevolvierten Welsch zufolge „Schönheit und Schönheitssinn“ und haben „einander wechselseitig verstärkt.“ (Welsch 2012a, 227) Die jeweiligen positiven Rückkopplungen – die Ornamentik des Männchens auf das Weibchen durch Wahl – begünstigten demnach diese Entwicklung.

⁷⁹ Welsch verweist auf das Geweih von Hirschen. Für Darwin sind die Geweihe der Hirsche ein Ergebnis der sexuellen Selektion. Waren sie zu Beginn noch nützlich gegen Gegner, entwickelten sie sich im Rahmen der Fortpflanzung weiter, bis sie den Träger im natürlichen Überlebenskampf behinderten. Welsch verweist hier auf den ambivalenten Charakter dieser Entwicklung und schlussfolgert, dass die Ornamente der sexuellen Selektion für den Überlebenskampf kontraproduktiv wurden. (Welsch 2012a, 221)

Warum aber entwickelten die Weibchen eine ästhetische Präferenz? Welsch zufolge ist das ästhetische Urteil des Weibchen über die männliche Ornamentik „intrinsisch evaluativ: es registriert die Intensität des Vergnügens.“ (Welsch 2012a, 230) Dabei spürt das Weibchen ein entsprechend größeres Vergnügen bei einem Männchen als bei den anderen – „ein Wissen, warum sie das ist [die Erscheinung des Vergnügens als solches, TP], ist nicht erforderlich.“ (ebd.) Das Vergnügen beim Betrachten und Wählen eines potenziellen Partners ist demnach präreflexiv und beruht auf keinem reflexiven Wissen darum.

Ronald A. Fisher entwickelt als ein erstes Erklärungsmodell dafür die Fitness-Indikator-Theorie.⁸⁰ Darwin selbst hat keine Erklärung dafür, doch Fisher weiß um die wissenschaftliche Reputation der sexuellen Selektion. (Miller 2000, 54) Fishers Theorie zufolge entwickelt sich eine sexualspezifische Ornamentik als Indikator für Fitness, i. e. Gesundheit und Energie. (Miller 2000, 55) Welsch ergänzt, dass die von Miller erwähnte Version eine weniger verbreitete ist. Fishers zweite Interpretation liegt in der Infragestellung des Ästhetischen im Allgemeinen. (Welsch 2012a, 234) Fishers *runaway sexual selection* verstanden als eine konzeptionelle Verselbständigung oder Selbstverstärkung der sexuellen Selektion, (Miller 2000, 55) zielt auf eine mit exponentiell zunehmender Geschwindigkeit (Miller 2000, 56) selbständige Koevolution weiblicher Präferenz und männlicher Ornamentik.

Welsch hält von Fishers Versionen die erste für haltbar. Schönheit wäre demnach ein Fitness-Indikator. Welsch weist allerdings darauf hin, dass die „männliche Schönheit und die weibliche Erregung durch Schönheit“ (Welsch 2012a, 235) bei Tieren eine proximate Ursachen der weiblichen Wahl zu sein scheint, wohingegen Fitness die ultimate Ursache darstellt. (Welsch 2012a, 235) Trifft die Fitness-Indikator-Theorie zu, müssten Fitness und Schönheit demnach identisch sein. Der Ornamentik müsste ein ultimer Maßstab für Fitness inhärent sein, den die Weibchen dann auch erkennen müssen. Welsch weist allerdings auf die Kontingenzen der ästhetischen Konfiguration hin, die „ästhetische Perfektion beschädigen und die Paarungschancen drastisch reduzieren.“ (Welsch 2012a, 236)

Die Annihilation des Ästhetischen hätte eine Reduktion auf die Fitness zur Folge:

„Sie [die Fitness-Indikator-Theorie, TP] meint, dass die ästhetische Wahrnehmung und Wertschätzung *direkt* und *ausschließlich* als Erfassung des Fitnesswertes erfolgt. Nichts Ästhetisches spielt sich ab, sondern nur die Konstatierung eines Fitnesswerts.“ (Welsch 2012a, 235; Hvh. i. O., TP)

⁸⁰ Ronald Aylmer Fisher: *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford: Clarendon 1930.

Für Miller ist die Fitness-Indikator-Theorie nicht haltbar. Als eine erste Voraussetzung postuliert Miller die Polygynie. (Miller 2000, 74ff.) Manche Männchen müssten sich demnach mit mehreren Weibchen paaren, während die meisten Männchen sich auf die Paarung mit einem Weibchen beschränken. Miller geht allerdings von einer strengen Monogamie der Hominiden aus. Anthropologische Untersuchungen von Primaten und vergangener menschlicher Kulturen zeigen jedoch, dass die Menschen keineswegs streng monogam waren. So resümiert Miller, dass die Ansicht einer monogamen Paarungseinstellung eine lokal begrenzte Vorstellung ist, die uns kulturell vermittelt wurde. Tatsächlich war das Paarungsverhalten unserer Vorfahren eher polygyn.

„Those of us who brought up in European-derived cultures tend to think of humans as monogamous, but in fact mating in our species has almost been moderately polygynous. For millions of years, there was enough variation in male reproductive success to potentially drive runaway sexual selection during human evolution.” (Miller 2000, 76)

Eine zweite Voraussetzung ist für Miller die Unvorhersehbarkeit der *runaway selection*. (Miller 2001, 76ff.) Ein kausaler Determinismus der natürlichen Selektion, wie er meist in den Naturwissenschaften vertreten ist, ist demnach weniger in der Lage die Pluralität und Varianz der Entwicklungen zu erklären.

Miller schlussfolgert, dass die Fitness-Indikator-Theorie nur bedingt die menschliche Entwicklung erklären kann. So zeigen Miller zufolge fossile Zeugnisse über die Gehirnvolumina verschiedener Vorfahren, dass die Gehirngröße in wenigen Schüben zunahm. (Miller 2000, 80) Damit weist Miller Dawkins Annahmen zurück. (Miller 2000, 79) Vielmehr ist Miller der Ansicht, dass sich das menschliche Gehirn nicht innerhalb einer langen Periode entwickelte, sondern die *runaway selection* ermöglicht eine Entwicklung in mehreren Schritten, bis das Gehirn des Menschen seine aktuelle Größe erreichte. (Miller 2000, 80)

Allerdings erklärt diese Entwicklung nach Miller nicht das Problem der Geschlechterunterschiede, die bei Merkmalen der sexuellen Selektion auftreten. Pfauenschwänze der Männchen sind länger als die der Weibchen. Analog zu Fishers Theorie der verselbstständigten Gehirnevolution des Menschen, so Miller, müssten die männlichen Gehirne schwerer sein als die der Frauen. Das ist aber nicht der Fall. Beim Menschen fehlt offensichtlich ein solcher Geschlechterunterschied. Allerdings konstatiert Miller, dass die Geschlechterunterschiede nicht notwendigerweise auf die Gehirnvolumina zu reduzieren sind. So zeigt sich für Miller, dass Männer im Allgemeinen stärker motiviert sind, kreative Intelligenz zu zeigen, ebenso wie männliche Vögel stärker motiviert sind zu singen. Die Geschichte zeigt

uns allerdings ein ganz anderes Bild, so dass Miller zufolge die Geschlechterdifferenz nichtbiologisch gezogen werden sollte. (Miller 2001, 83)

Miller übersieht hier m. E. die unterschiedliche Entwicklung von ästhetischer Präferenz und Ausbildung der Ornamentik zwischen Mensch und Pfau. Sind es beim Pfauen die Weibchen, denen ausschließlich die Präferenz, und den Männchen ausschließlich die Ausbildung der Ornamentik obliegt, so sind beim Menschen beide Geschlechter dazu in der Lage. Das Pfauenweibchen hat demnach keinerlei Veranlassung den eigenen Schwanz in Relation zum Schwanz des Männchen zu stellen, weil die Grundlage für die Ausbildung einer ästhetischen Präferenz des Pfauenweibchens ausschließlich sexuell begründet ist. Das Männchen der nächsten Generation entwickelt wieder einen farbenfrohen und großen Schwanz.

Darwin zeigt anhand der Laubenvögel auf, dass diese stringente Differenzierung zwischen ästhetischer Präferenz und Ornamentik weder ein Alleinstellungsmerkmal der Tiere ist, noch sich auf ein Geschlecht beschränken muss. Laubenvogelmännchen errichten Lauben zum Zwecke der Paarung, während die Weibchen prüfend den Bau überwachen. Gefällt einem Weibchen die Laube nicht, zerstört es diese. Das Männchen muss sich Spezialisierungen „ausdenken“, die dem Weibchen gefallen. Laubenvogelmännchen haben also ebenfalls einen Sinn für Schönheit, um die Laube für das Weibchen ansprechend zu gestalten. Welsch resümiert, „Schönheitssinn wandelt sich hier also von einem weiblichen Privileg zu einer generellen Kompetenz.“ (Welsch 2012a, 250)

Aber ein weiterer Punkt, auf den auch Welsch verweist, spielt für das hier behandelte Thema eine weitaus größere Rolle: Mit dem Bau der Laube externalisiert das Männchen seinen Schönheitssinn auf Objekte. Nicht mehr das Federkleid oder andere körperliche Ornamentik zeichnen die Laubenvogelmännchen aus. Vielmehr ihre Lauben als Unikate: „Sie haben ihre Schönheitsarbeit vom Körper auf ihre Kunstwerke verlagert – haben sie ausgelagert, objektiviert.“ (Welsch 2012a, 250) Aus der ursprünglichen Körperornamentik, die genetisch vererbt wurde, wird beim Laubenvogel eine Fähigkeit, die nicht mehr an den Körper als Träger der Ornamentik gebunden ist. Der Körper spielt hier nur noch eine ausführende, funktionale Rolle. Aber auch die Fähigkeit, Lauben zu bauen, impliziert nicht die Art und Weise des Bauens. So wurde aus der standardisierten Körperornamentik zum Zwecke der Reproduktion eine graduelle Weiterentwicklung in Form der Externalisierung in Objekte begründet. Auch Darwin hält diese Entwicklung für denkbar. So gibt es seiner Ansicht nach zahlreiche Fälle, „wo Organe und Instinkte, welche ursprünglich einem bestimmten Zwecke angepasst waren, einem anderen völlig verschiedenen Zwecke dienstbar gemacht worden sind“. (DM, zitiert nach Welsch 2012a, 250) Eine graduelle Weiter-

entwicklung ist demnach möglich. Welsch erwägt sogar die Möglichkeit, dass es bei „dieser Erweiterung [...] auch zu einer Loslösung der ästhetischen Aktivität von ihrem ursprünglich sexuellen Untergrund“ (Welsch 2012a, 250) kommen kann:

„Wo Zeitsinn und Gedächtnis auftreten, kann Schönheit auch unabhängig vom momentanen Begehren erinnert werden. Oder das ursprüngliche Werbungsverhalten kann ritualisiert und in Formen überführt werden, die unabhängig vom einstigen Anlass weiterbestehen.“ (Welsch 2012a, 251)

Damit nimmt der Mensch eine Sonderrolle innerhalb der Evolution ein. Seinen Sinn für Schönheit zeigt der Mensch nach wie vor als körperliche Ornamentik. Aber auch andere Möglichkeiten der Externalisierung fand der Mensch: Musik, Literatur, Architektur, Buchkunst, Malerei, bildende Kunst und Religion. Doch im Gegensatz zu Welschs externalisierter Ornamentik, fokussieren Darwin und der ihm folgende Miller die Entwicklung des menschlichen Geistes im Rahmen der *runaway sexual selection*. Die gegenseitige Partnerwahl ermöglicht beim Menschen ein Gleichgewicht der Geschlechter von Schönheit und Schönheitssinn. Der Grund dafür scheint in der Entwicklung zur Monogamie zu liegen: Millers Kritik an Fishers *runaway sexual selection* ist eine polygynes Fortpflanzungsverhalten zumindest einiger Männchen, damit der Selbstläuferprozess für einen Wettstreit um die Reproduktion in Frage kommt. Doch dieses Fortpflanzungsverhalten ist nur ein temporäres. Es zielt nicht auf dauerhafte Verbindungen der Partner. Das Resultat sind iterative Handlungen, um neue Partner zu finden. Kognitive Fähigkeiten reichen nicht aus, um Schönheit unabhängig von der Reproduktion zu unterscheiden. Es fehlt die „Loslösung der ästhetischen Aktivität von ihrem ursprünglich sexuellen Untergrund“, (Welsch 2012a, 250) die allerdings nur – im Gegensatz zu Welsch, der die Entstehung auf kognitive Fähigkeiten reduziert (Welsch 2012a, 251) – durch mentale Fähigkeiten ermöglicht wird. Am Beispiel von Singvögeln zeigt sich,⁸¹ dass ein breiteres Gesangsrepertoire der Männchen einhergeht mit einer monogamen Fortpflanzungsstruktur. Welsch Vorschlag der intrinsischen Evaluation ist auch nur durch mental gesteuerte Entscheidungen zu verstehen: Die Intensität des Vergnügens ist abhängig von subjektiven Wünschen, Erfahrungen, Absichten.

So teilen Menschen und Tiere nach Darwin zwar auch kognitive Eigenschaften – wie Welsch ganz Recht bemerkt –, allerdings Phantasie, Bewunderung und Neugierde, ferner die Nachahmung von und ein Sinn für Schönheit, neben dem Vergnügen an Varianz –

⁸¹ Sh. Manfred Spitzer: *Musik im Kopf: Hören, Musizieren, Verstehen und Erleben im neuronalen Netzwerk*. Stuttgart 2002. Ferner Heiner Gembris: *Vom Nutzen musikalischer Fähigkeiten für die menschliche Entwicklung*. In: Musik: gehört, gesehen und erlebt. Festschrift Klaus-Ernst Behne zum 65. Geburtstag. Hrsg. von C. Bullerjahn, H. Gembris und A. C. Lehmann. Hannover 2005. S. 235-258.

eben mentale Eigenschaften, die Welsch unterlässt zu bemerken –, sind humanspezifische Eigenschaften, die zu einer unermesslichen Vielfalt an Verhaltensweisen führen:

„Many of the faculties, which have been of inestimable service to man for his progressive advancement, such as the powers of imagination, wonder, curiosity, an undefined sense of beauty, a tendency to imitation, and the love of excitement or novelty, could hardly fail to lead to capricious chances of custom and fashions.”
(DM 93)

Die sexuelle Selektion ermöglichte den Menschen durch die Gleichheit der Geschlechter hinsichtlich der Schönheit und dem Schönheitssinn eine geistige Entwicklung, die mentale Eigenschaften hervorbringt, die von ihrem ursprünglichen Aspekt der Reproduktion abgelöst, nicht mehr nur auf zweckrationale Handlungen des Überlebens zielen, sondern Handlungen mental beeinflussen, die Vergnügen bereiten und emotionale Entscheidungen fordern.

Diese Eigenschaften des Menschen stellen für Darwin die Grundlagen der Religion dar. Darwin zufolge entwickelte sich ein Glauben an unsichtbare oder geistige Kräfte (DM 94) – also Religion im Darwin’schen Sinn – in Verbindung dieser Eigenschaften mit der eigenen Urteilsfähigkeit. Darwin nimmt ferner an, dass der Mensch die Fähigkeit der Spekulation über die eigene Existenz – ein Selbstbewusstsein also – bereits mit der Entwicklung der Phantasie entwickelte, so dass Religion gleichsam einen Versuch darstellt, Spekulationen über die eigene Existenz anzustellen. (DM 94) Ebenso verhält es sich für Darwin mit der Anthropomorphisierung göttlicher Eigenschaften, wie er am Beispiel von „Wilden“, die ihren Göttern Eigenschaften zuschreiben, die sie an sich selbst beobachten, verdeutlicht. (DM 95)

Phantasie, Verwunderung und Neugierde entstanden Darwin zufolge also im Verlauf der Evolution bei Menschen als basale Verstandeselemente. Der biologische Nutzen dieser Fähigkeiten liegt Darwin zufolge in der Orientierung des Menschen in seiner Umwelt, in Verbindung mit Erkenntnisgewinn. Doch diese Fähigkeit entwickelte sich beim Menschen korrelativ zur Sprache. Sprache – so, wie wir sie heute kennen – konnte sich wiederum nur so entwickeln, weil die kognitiven, mentalen und motorischen Fähigkeiten des Menschen durch die Phantasie, Verwunderung und Neugierde angeregt wurden, sich selbst und das uns Umgebende verstehen zu können. Vielleicht hätte sich Sprache nicht so entwickelt, wenn der Mensch nicht Phantasie, Verwunderung und Neugierde entwickelt hätte und Phantasie, Verwunderung und Neugierde hätten sich nicht zu Religionen, Moral und Sozialität entwickelt, hätte sich die Sprache nicht weiterentwickelt. Sind diese korrelativen

Entwicklungen möglicherweise ein Beispiel für nicht reduktive Komplexität, die Dawkins vorstellt? Nicht reduzierbare Komplexität definiert Dawkins, so dass eine funktionierende Einheit ihre Funktion völlig verliert, sobald man ein Teil entfernt. (GD 123) Hätte sich Religion ohne Sprache entwickelt? Darwin würde antworten, dass sich Religion nicht entwickelt hätte. Hätte sich Religion entwickelt, würden dem Menschen die Fähigkeiten für Phantasie, Verwunderung und Neugierde fehlen? Wohl auch nicht. Wahrscheinlich würde Dawkins schlussfolgern, dass der Mensch Religion und Sprache entwickelte und eben deshalb ist Religion mit biologischen Mitteln zu untersuchen. Unter Darwins Prämissen jedoch stellt sich ferner die Frage, ob sich Philosophie und Biologie, menschliche Kultur im Allgemeinen, ohne Sprache oder ohne Phantasie, Verwunderung und Neugierde entwickelt hätten? Wohl kaum. Die Frage nach Ursache und Wirkung hebt sich hier auf. Ob sich Sprache vor der Entwicklung des Gehirns oder erst danach entwickelt, bleibt die alte Frage nach der Henne und dem Ei. Was aber hätte sich ohne Religion nicht entwickelt? Gäbe es Wissenschaft und damit verbunden auch Überlegungen zu Ethiken? Selbst wenn Darwin der Religion in DM weniger kooperativ gegenüber steht und das Kapitel über Religion mit den Worten abschließt, dass solche Überlegungen gut für die Vervollkommnung der menschlichen Vernunft ist, so mag Darwins Urteil eines seines viktorianischen Ursprungs sein.⁸²

„[...] yet it is well occasionally to reflect on these superstitions, for they shew us what an infinite debt of gratitude we owe to the improvement of our reason, to science and to our accumulate knowledge.” (DM 96)

Relevant für die folgende Untersuchung ist aber, dass Darwin den Ursprung der Religion auf die geistigen Fähigkeiten des Menschen zurückführt. Zwar führten diese Fähigkeiten für Darwin zur graduellen Entwicklung von Animismus, über Fetischismus und Polytheismus zum Monotheismus. (DM 96) Diese graduelle Entwicklung bestätigt Darwins Annahme einer korrelativen Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten mit dessen Umwelterfahrung. Dawkins evolutionsbiologischer Ansatz, die Genese von Religionen mit Darwins natürlicher Selektion erklären zu können, schlägt mit Darwins eigenen Ansichten dazu fehl. Jene Entwicklung der hohen geistigen Fähigkeiten führt Darwin zufolge beim Menschen zu dem signifikanten Unterschied zwischen Mensch und Tier: die Genese von Moral. Eine Moral, die Menschen Darwin zufolge veranlasst, ohne zu zögern für eine Pflicht oder einen

⁸² Vgl. Blume 2013, 22f.

Mitmenschen das eigene Leben zu geben. Eben die Eigenschaft, die Dawkins für eine psychologische Fehlfunktion hält.

Deshalb schlussfolgert Darwin, dass ein jedes Wesen mit den Fähigkeiten des Menschen, über gut ausgebildete Instinkte wie Eltern- oder Kindesliebe zu verfügen, unvermeidbar Moral und Gewissen entwickelt. Diese humanspezifischen Eigenschaften sind somit auch Anlass für Darwin, Menschen als gesellig zu charakterisieren. (DM 98) Mit den Tieren gemeinsam – und somit als erste Stufe (ebd.) – haben die Menschen den sozialen Instinkt, der es den Lebewesen erlaubt, Vergnügen an Gesellschaft zu empfinden. Auf diesen aufbauend entwickelt sich beim Menschen zweitens als Folge der Entwicklung der geistigen Fähigkeiten, die Erinnerung an Vergangenes. (ebd.) Erinnerungen veranlassen die Menschen Darwin zufolge, unzufrieden mit ihren Handlungen zu sein, sodass die Menschen infolgedessen einen Drang verspüren, diese Unzufriedenheit befriedigen zu wollen und deshalb der soziale Instinkt kurzfristig bis zur Befriedigung außer Kraft ist. Mit dem Erwerb der Sprache allerdings, so Darwin drittens, sind die Menschen einer Gesellschaft in der Lage, ihre Wünsche auszudrücken und mitzuteilen. (DM 99) In der Weiterentwicklung der sprachlichen Möglichkeiten innerhalb einer Gesellschaft spielt dann viertens (DM 99) die individuelle Gewohnheit eine Rolle in der Bestimmung des eigenen Verhaltens.

Darwin ist also der Ansicht, dass sich die Menschen seit Anbeginn ihres Erscheinens graduell weiterentwickelten und sich auch heute noch weiterentwickeln. Doch verändern sich die Menschen eben nicht mehr körperlich in ihrem Erscheinungsbild (Phänotypus), sondern vielmehr in ihren Gewohnheiten und Verhaltensweisen. Die Entwicklung des modernen Menschen ist demnach keine biologische mehr, sondern eine soziale.

„Consequently man would be influenced in the highest degree by the wishes, approbation, and blame of his fellow-men, as expressed by their gesture and language. Thus, the social instincts, which must have been acquired by man in a very rude state, and even by his early ape-like progenitors, still give the impulse to some of his best actions; but his actions are in a higher degree determined by the expressed wishes and judgement of his fellow-men, and unfortunately very often by his own strong selfish desires.” (DM 109f.)

Dass Darwin noch nicht von einer sozialen Entwicklung des Menschen spricht, scheint auf der Hand zu liegen – entwickelte sich die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin erst

Ende des 19. Jahrhunderts im Zuge der Schriften Auguste Comtes.⁸³ Darwins Ansatz allerdings erscheint als wichtige Voraussetzung dafür.

Wir teilen Darwin zufolge mit unseren Vorfahren nach wie vor rudimentäre Instinkte, die allerdings von unseren Wünschen und den Urteilen unserer Mitmenschen determiniert sind. Die Unmöglichkeit einer naturwissenschaftlichen Reduktion von Intentionen und Verhalten wird später Bezug genommen.

Obwohl Menschen also nach wie vor biologisch determiniert sind, ermöglicht uns die Entwicklung unseres Geistes – unserer mentalen Fähigkeiten – innerhalb einer artspezifischen Gruppe die Ausbildung biologisch nicht reduzierbarer Verhaltensweisen aufgrund des Sprach- und Symbolgebrauchs.⁸⁴ Zwar sind wir unzufrieden, weil wir uns an Vergangenes erinnern können. Unsere mentalen Fähigkeiten aber geben uns nach Darwin gleichsam die Möglichkeit, diese Intentionen zu kontrollieren:

„The highest possible stage in moral culture is when we recognise that we ought to control our thoughts, and ‘not even in inmost thought to think again the sins that made the past so pleasant for us.’”⁸⁵ (DM 123)

Unsere geistigen Fähigkeiten erlauben es uns demnach, unser Verhalten zu ändern. Wir sind nicht ausschließlich biologisch determiniert und handeln selektiv. Die Interaktionen mit unseren Mitmenschen, die Erfahrungen, die wir machen, sind entsprechend ein Indikator für Verhaltensänderungen. Darin liegt auch für Darwin der Unterschied zwischen Menschen und Tieren. Ausschlaggebend für diese Entwicklung ist die Sprache.

„If it could be proved that certain high mental powers, such as the formation of general concepts, self-consciousness, &c., were absolutely peculiar to man, which seems extremely doubtful, it is not improbable that these qualities are merely the incidental results of other highly-advanced intellectual faculties; and these again mainly the result of the continued use of a perfect language.” (DM 126)

Mentale Kräfte exemplifiziert Darwin an der Bildung allgemeiner Begriffe und Selbstbewusstsein. Ob und inwiefern diese Fähigkeiten tatsächlich humanspezifisch sind oder bei Tieren vorkommen, soll nicht Gegenstand dieser Untersuchung sein. Darwin spricht hier die Verbindung von intellektuellen Fähigkeiten und deren hohe Entwicklung aufgrund des Sprachgebrauchs an. Eine qualitativ höhere Entwicklung mentaler Fähigkeiten, wie Darwin

⁸³ Auguste Comte: *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. In: *Œuvre d'Auguste Comte*. Band 7. Paris: Édition Anthropos. 1968-1971.

⁸⁴Vgl. Tomasello 2009.

⁸⁵ Darwin zitiert hier Alfred Tennyson: *Idylls of the king*. Penguin Classics, S. 244.

sie darstellt, trifft allerdings nur auf den Unterschied zwischen Mensch und Tier zu. Innerhalb der Menschen gibt es wiederum Differenzen bspw. in der Bildung allgemeiner Begriffe. Die mentalen Fähigkeiten könnten sich somit zwischen den Menschen auch neuronal unterscheiden. Liegt Darwin mit seiner Vermutung über den Ursprung der menschlichen Kultur in mentalen Fähigkeiten richtig, könnten sich mit gegenwärtigen Methoden neurowissenschaftliche Resultate finden lassen. Ob und inwiefern eine mentale Disposition neuronale Korrelate vorweist, geht Daniel Dennett in *Breaking the Spell* nach.

Teil II

1. Religion als irrationale Gefahr – Daniel Dennetts Bann brechen

Das zweite hier zu behandelnde Werk erschien nur wenige Monate vor Richard Dawkins' *God Delusion*. Der Philosoph Daniel Dennett vertritt in *Breaking the Spell. Religion as a natural phenomenon*⁸⁶ (BS) die Ansicht, dass Religion etwas Natürliches ist, wie Liebe oder Musik. (BS 26) Denn Religion besteht für Dennett aus Ereignissen, Organismen, Objekten, Strukturen und Mustern, bei denen es sich um ein menschliches Phänomen handelt. Damit schließt Dennett keineswegs die Existenz Gottes aus. Welchen Bann gilt es dann aber zu brechen? Den Bann, Religion nicht wissenschaftlich zu untersuchen. Dennetts Analogieschluss zwischen einem Parasiten, der seinen Wirt instrumentalisiert, und einer religiösen Idee im Gehirn des Menschen, die sich ebenso wie der Leberegel in das Ameisengehirn parasitär in das menschliche Gehirn einnistet, der Fähigkeit also, das Leben einer Sache, einer Idee zu widmen, stellt für Dennett ein Humanspezifikum dar. Gemäß Richard Dawkins⁸⁷ Memtheorie können diese Ideen von Mensch zu Mensch, von Generation zu Generation vererbt werden. Dennetts Ziel ist es nun, das komplexe Phänomen Religion als soziales System zu definieren und mit naturwissenschaftlichen Methoden zu untersuchen, um zu verhindern, dass Religion das Übernatürliche abgesprochen und zu bloßen oral tradierten Unwahrscheinlichkeiten (Dawkins) reduziert wird. Potenzielle Konflikte und Spannungen sozial- und/oder kulturwissenschaftlicher Untersuchungsobjekte mit naturwissenschaftlichen Methoden kommen für Dennett nicht in Betracht.

Zentral für Dennetts Ansichten ist ebenso wie bei Dawkins der Glaube an einen intentionalen Akteur als Bedingung der Möglichkeit für Religion. Naturwissenschaftliche Resultate falsifizieren bei Dennett im Gegensatz zu Dawkins nicht einen rationalen Charakter des Glaubens. Nichtsdestoweniger versucht Dennett mit diesen Befunden die Hypothese der Irrationalität des Glaubens zu unterstützen. Doch ebenso wie bei Dawkins bin ich der Ansicht, dass bereits Dennetts Prämissen zum Glauben falsch sind und somit zu falschen Ergebnissen führen. Nachdem ich Dennetts Ansichten vorgestellt habe, ist es mein Anliegen, naturwissenschaftliche Belege zu Religionen aufzuzeigen, die Dennetts Ansichten relativieren. Mit den Neurowissenschaftlern Eugene d'Aquili und Andrew Newberg widerlege ich Dennetts Annahme einer Irrationalität des Glaubens. Für d'Aquili und Newberg verfügt der Mensch über grundlegende kognitive Fähigkeiten, die für das Überleben des Menschen notwendig sind. Diese Fähigkeiten ermöglichen ein Erkennen der eigenen physi-

⁸⁶ Daniel Dennett: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking 2006. Dt.: *Den Bann brechen – Religion als natürliches Phänomen*. Frankfurt am Main: Insel 2008.

⁸⁷ Richard Dawkins 1976.

schen Grenzen und sind deshalb Bedingung der Möglichkeit für Selbsttranszendenz. Religion kann damit kein dysfunktionales Nebenprodukt einer psychologischen Disposition sein, weil kognitive Fähigkeiten nicht ausreichen. Ferner lässt sich mit Eckart Volands Differenzierung von *religiosity* und *religiousness* das Leib-Seele-Problem der *philosophy of mind* zeigen, dass Religion als komplexes Phänomen eben nicht im Ganzen naturwissenschaftlich untersuchbar ist, sondern lediglich als *religiosity*. Unter *religiosity* versteht Voland die mentale Grundlage für Religion, worunter ich *Religiosität* verstehe, und *religiousness* als individuelle, lokale Manifestation dieses Glaubens, das ich als *Frömmigkeit* auffasse, als Voraussetzung zu einer Religion als organisiertes soziales System. Folgen wir dieser Annahme, stellt sich die Frage, wie aus *religiosity* *religiousness* werden kann. Die Marginalisierung der sinnlichen Wahrnehmung zugunsten der Rationalität lässt die Vielfalt der menschlichen Welterfassung außer Acht und reduziert das Mentale der sinnlichen Wahrnehmung auf die kognitive Rationalität. Begriffsbildung ist jedoch keine apriorische Fähigkeit des menschlichen Verstandes bei der Betrachtung der Natur. Doch schon die sinnliche Wahrnehmung erkennt ein Objekt und differenziert es gleichsam von anderen Objekten der gleichen Kategorie. Damit ist der sinnlichen Wahrnehmung eine basale Ästhetik inhärent, die zusammengehörige Objekte voneinander unterscheiden kann. Damit diese Wahrnehmung kommunizierbar wird,⁸⁸ bedarf es der logischen Bestimmung des Wahrgenommenen als etwas. Diese Eigenschaft der sinnlichen Wahrnehmung ist im Wesentlichen erkenntnistheoretisch. Aristoteles untersucht in seinen Ausführungen zur Seele grundsätzlich die Frage nach der Zuschreibung von Begriffen durch sinnliche Wahrnehmung und macht damit auf die innere Ambiguität der sinnlichen Wahrnehmung ebenso aufmerksam wie auf deren erkenntnistheoretische Grundfunktion. Sinnliche Wahrnehmung ist damit expressiv und richtet sich auf eine praktische Umsetzung.

In einem zweiten Schritt werde ich auf die implizite Problematik der Dennett'schen Zielsetzung, Religion als soziales System naturwissenschaftlich zu untersuchen, eingehen. Grundlegend für die Entwicklung eines geistigen Glaubens zu Religion scheint mir die interpersonale Kommunikation zu sein. Doch bevor diese soziologisch, anthropologisch, phänomenologisch, hermeneutisch usw. untersucht werden kann, stellt sich die Frage nach handlungstheoretischen Implikationen, verbunden mit der Frage nach den normativen Bedingungen für die Einordnung von Handlungen als rational oder irrational. Eine Beurteilung in rational oder irrational setzt allerdings gleichsam voraus, Handlungen anderer Personen erklären zu können und die eigenen Handlungen intentional auf Wünsche und Ziele auszurichten, um diese interpersonal zu rationalisieren. Doch naturalistische Ansichten

⁸⁸ Bspw. zur eigenen oder sozialen Orientierung.

neigen dazu, den konkreten Gebrauch von Zeichen und Zeichenkomplexen als ontologische Elemente in Systemen anzuerkennen. Elemente, die einzuordnen sind, gelten dann als real. Alle anderen werden geleugnet oder bekämpft. Mit Donald Davidson zeige ich die Unmöglichkeit auf, mentale Ereignisse vollständig in physikalische Begriffe zu fassen. Unterstützt durch Peter Lanz' Handlungstheorie wird herausgearbeitet, dass psychologisch motivierte Handlungen nicht mit naturwissenschaftlichen Methoden eines geschlossenen Systems zu untersuchen sind, weil die menschliche Handlung Kontingenzen unterliegt, deren Möglichkeiten nicht unter einem naturwissenschaftlichen Kausalnexus zu subsumieren sind. Diese Irreduzibilität des Mentalen auf das Physikalische führt in sozialen Systemen allerdings zum *other mind's problem*, dem Problem des Fremdpsychischen. Dennetts Forderungen nach einer naturwissenschaftlichen Untersuchbarkeit von Religionen erscheinen im Angesicht dieser Theorien als nicht mehr so dringlich. Dennetts handlungstheoretischen Untersuchungen in BS werden damit ebenfalls in Frage gestellt. Dennett definiert die Teilnehmer einer kollektiven Handlung als rationale Akteure innerhalb eines geschlossenen Systems. Doch die Irreduzibilität des Mentalen verhindert die vollständige rationale Zuschreibung der teilnehmenden Akteure. An anderer Stelle äußert sich Dennett dazu und entwickelt eine Theorie, nach der verschiedene Muster innerhalb von Systemen erkennbar werden. Verhalten ist demnach auf verschiedene Arten interpretierbar. Daraus resultiert allerdings die Qualiadebatte. Thomas Nagel untersucht diese Frage, wie qualitative Phänomene, bspw. Schmerzen, sich für andere anfühlen. Seiner Ansicht nach ist dies nicht möglich, weil wir trotz Erfüllung sämtlicher Rahmenbedingungen keine Identität mit dem Anderen einnehmen können. Dennett hat auch hier einen Lösungsvorschlag: Empfindungen sind keine qualitativen Phänomene, sondern diskriminatorische Zustände. Damit wäre zumindest die bisherige Unmöglichkeit geklärt, qualitative Phänomene anderer zugunsten einer funktionalistischen Zuschreibung verschiedener Verhaltensmuster und deren multi-konzeptueller Verarbeitung einzuordnen. Es sind demnach nicht alle Eigenschaften einer Person rationalisier- und erklärbar. Am Beispiel der Qualiadebatte zeigt sich, dass bestimmte Phänomene keinerlei epistemischer Rechtfertigung benötigen, um evident zu sein. Alvin Plantingas Ansicht nach ermöglicht eine Analogie bspw. eigener Schmerzempfindung ein Nachempfinden der Schmerzen anderer. Aussagen über das Schmerzempfinden anderer basieren Plantinga zufolge auf basalen Propositionen eigener Empfindungen, die keine weitere Grundlage benötigen, um wahr zu sein. Ist dies der Fall, dann ist Plantinga der Ansicht, die gleichen erkenntnistheoretischen Grundlagen treffen auf Aussagen über Gott zu.

1.i. Dennetts Agenda

Im Gegensatz zu Dawkins ist es Dennetts Anliegen, eine Definition von Religion zu erstellen. So bemerkt er zu Beginn, dass Religionen eine Zusammensetzung vieler verschiedener Phänomene sind, die wiederum verschiedene Ursachen für ihre Entstehung haben.

„As you will see, what we usually call religions are composed of a variety of quite different phenomena, arising from different circumstances and having different implications, forming a loose family of phenomenon, not a ‘natural kind’ like a chemical element or a species.” (BS 7)

Aufgrund dieser Vielschichtigkeit der Religionen erkennt Dennett, dass eine einheitliche Definition von *Religion* ein nicht leicht zu lösendes Problem ist. Allen Einzelphänomenen müsste in ihren vielfältigen Entstehungsbedingungen eine Gemeinsamkeit inhärent sein:

„So we should expect – and tolerate – some difficulty in arriving at a counterexample-proof definition of something as diverse and complex as religion.[...] *Perhaps*, once we understand the whole field better, we will see that Buddhism and Islam, for all their similarities, deserve to be considered two entirely different species of cultural phenomenon.” (BS 7f., Hvh. i. O., TP)

Obwohl Dennett Gemeinsamkeiten zwischen Religionen bekundet, scheint sein Fokus auf den Differenzen zu liegen. Diese können freilich für eine Identitätsbildung einer Religion erhellender sein als die Gemeinsamkeiten. Doch um eine allgemeine Definition sämtlicher religiöser Phänomene erstellen zu können, sind die Gemeinsamkeiten erst einmal relevanter. Deshalb erstellt Dennett eine Arbeitsdefinition, die Religionen als soziale Systeme definiert, deren Mitglieder sich zum Glauben an einen oder mehrere übernatürliche Akteure bekennen und um deren Anerkennung sich diese Mitglieder bemühen müssen: „Tentatively, I propose to define religions as *social systems whose participants avow to belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought*.” (BS 9, Hvh. i. O., TP)

Die übernatürlichen Akteure haben für Dennett keine Ähnlichkeit mit Menschen. Dennetts Differenzierung von *besonders* wie Elvis Presley und *übernatürlich* scheint auf ein kontrastierendes Gottesbild zu zielen, nach dem Menschen Gott als intentionalen Akteur behandeln, der bspw. in das Leben der Menschen eingreifen kann, und Gott als ewiges Wesen, das Dennett zufolge jenseits des menschlichen Verstandes liegt. (BS 9f.) Letzteres Verständnis ist Dennett zufolge jedoch töricht und arrogant, weil es jenseits des menschlichen Verstandes liegt. (BS 10) Dennett reduziert seine Ausführungen somit auf ein intentionales Got-

tesverständnis. (BS 11) Damit stellt Dennett den erkenntnistheoretischen Charakter einer autoritativen Glaubensaussage in der ersten Person gar nicht in Abrede, wohl aber – wie auch Dawkins – einen religiösen. Religiöser Glaube (*faith*) wird auf einen erkenntnistheoretischen Glauben (*belief*) reduziert. Doch hinter dieser Sicherheit verbirgt sich für Dennett das Problem, dass Gläubige ihren Glauben verbreiten wollen. Dennetts Vorschlag lautet daher, an den Glauben an Gott zu glauben. Doch der Glaube an den Glauben an Gott wirft Dennett zufolge weitere Probleme auf. Dennetts Ausgangsüberlegung bezieht sich auf Menschen, die in religiöse Gemeinschaften geboren werden und denen es als richtig erscheint, an den Glauben zu glauben, der von Eltern oder Priestern vorgegeben wird. Somit verschleiert dieser Glaube an den Glauben für Dennett einen reflexiven und rationalen Umgang durch den Glauben an Gott. Dennetts Vorschlag lautet deshalb, Gott als intentionalen Akteur aufzufassen. Das ermöglicht Gläubigen einen unmittelbaren, nicht durch Liturgien und Rituale vernebelten Umgang:

„People who belief in God are sure that God exists, and they are glad, because they hold God to be the most wonderful of all things. People who moreover believe in belief in God are sure that *belief in God* exists (and who could doubt that?), and they think that this is a good state of affairs, something to be strongly encouraged and fostered wherever possible: If only *belief in God* were more widespread! [...] It is entirely possible to be an atheist and believe in belief in God. Such a person doesn't believe in God but nevertheless thinks that believing in God would be a wonderful state of mind to be in, if only that could be arranged. People who believe in belief in God try to get others to believe in God and, whenever they find their own belief in God flagging, do whatever they can to restore it.” (BS 221, Hvh. i. O., TP)

Ebenso wie Dawkins materialisiert Dennett einen Gott, indem er einen religiösen Glauben an Gott (*faith*) als ein erkenntnistheoretisches Für-wahr-halten (*belief*) an die Existenz Gottes auffasst. Dieser Kritik versucht Dennett mit der Exploration des Glaubens an den Glauben zu entgehen. Dennett zielt auf eine Differenzierung von Volksreligionen, deren Teilnehmer Dennett zufolge sich als Ausübende einer Volksreligion wahrnehmen und deren Riten ein Teil ihrer Lebenspraxis sind (BS 160f.), und organisierten Religionen, die aus einer Vielzahl an Phänomenen zu einem sozialen System zusammengesetzt sind. (BS 9)

„This feature marks a profound difference between folk religion and organized religion: those who practice a folk religion don't think of themselves as practicing a religion at all. Their 'religious' practices are seamless part of their practical lives,

alongside their hunting and gathering or tilling and harvesting. And one way to tell that they really believe in the deities to which they make their sacrifices is that they aren't forever talking about how much they believe in their deities – any more than you and I go around assuring each other that we believe in germs and atoms. Where there is no ambient doubt to speak of, there is no need to speak of faith.” (BS 160f.)

Organisierte Religionen fordern jedoch nach Dennett ein dauerhaftes Glaubensbekenntnis. Am Beispiel der christlichen Transformation des Wassers in Wein veranschaulicht Dennett das Problem: Glaubt ein Mensch im religiösen Sinn an die Verwandlung des Wassers in Wein, dann hat dieser Gläubige Dennett zufolge die Möglichkeit, diese Flüssigkeit ins Labor zu schicken, um diese auf deren Hämoglobingehalt hin überprüfen zu lassen, oder sogar Jesus' DNA zu entschlüsseln. Dennett ist der Ansicht, dass organisierte Religionen sich vor eben solchen Untersuchungen schützen wollen. Diesen Bann gilt es zu brechen. Deshalb bleibt den organisierten Religionen nach Dennett nur übrig, immer wieder ihren Glauben laut zu bestätigen – und damit den eigenen Glauben an die Religion als Lippenbekenntnis einzugestehen.

„And here is an interesting fact: the transition from folk religion to organized religion is marked by a shift in beliefs from those with very clear, concrete consequences to those with systematically elusive consequences – paying lip service is just about the only way you *can* act on them. [...] But what could you do to show that you really believe that the wine in the chalice has been transformed into the blood of Christ? You could bet a large sum of money on it and then send the wine to the biology lab to see if there was hemoglobin in it (and recover the genome of Jesus from the DNA in the bargain!) – except that the creed has been cleverly shielded the wine from just such concrete tests.” (BS 227)

Waren die Folgen einer volksreligiösen Handlung für die Gesellschaft Dennett zufolge noch klar und konkret, sind sie bei organisierten Religionen nur noch schwer fassbar. Warum? Dennetts Aussagen suggerieren, dass eine volksreligiöse Gesellschaft die Folgen religiöser Handlungen klarer erkennen konnte, weil religiöse Handlungen Teil der Lebenspraxis waren. Offenbar ist Dennett der Ansicht, dass die Folgen der organisierten Religionen für eine Gesellschaft nicht mehr klar erkennbar sind, weil sich die Religionen vor interdisziplinären Untersuchungen schützen. Wieso machen Religionen so etwas? Man könnte annehmen, Religionen schützen sich vor interdisziplinären Untersuchungen, weil

diese ihnen nicht gerecht werden. Wenn das Ziel solcher Untersuchungen darin besteht, Religionen aufzulösen, weshalb sollte sich eine Religion dafür öffnen? Religionen als organisiert zu bezeichnen, impliziert doch die Organisation anderer, nicht-religiöser Bereiche und Disziplinen von denen Religion als Organisation unterschieden werden kann. Diese nicht-religiösen Disziplinen teilen dann ihre Werte nicht mehr mit Werten der Religionen. Damit untergräbt Dennett eher seinen eigenen Anspruch, Religionen multidisziplinär zu untersuchen, weil er damit impliziert, dass nicht-religiöse Organisationen und Disziplinen andere Werte haben als Religionen und damit religiöse Werte nicht untersuchen können. Vielleicht ist auch das Gegenteil der Fall: die hier untersuchten neuatheistischen Ansätze definieren religiöse Glaubensaussagen als Lippenbekenntnisse und fokussieren deshalb auf einen Glauben als epistemisches Für-wahr-halten und gerade nicht auf eine religiöse/theologische Glaubensdefinition. M. a. W., die Prämissen sind falsch. Dennett erkennt ganz richtig, dass ein Entfernen des zu Wein gewordenen Blutes aus der Eucharistiefeier ein Sakrileg wäre. Ist aber seine Schlussfolgerung richtig, dass sich außerhalb des heiligen Kontextes die Wandlung umkehrt und Religionen sich deshalb vor naturwissenschaftlichen Untersuchungen schützen wollen? (BS 227) Die biologischen und evolutionären Rahmenbedingungen der Dennettschen Untersuchung mögen ihm Recht geben. Dennoch zielen sie auf eine Reduktion der Religionen auf einen epistemischen Glauben, der unbegründet ist, weil er jedweder empirischen Evidenz entbehrt. Ferner definiert Dennett Religion als soziales System. (BS 25) Er anerkennt die Tradierung der Religionen über kulturelle Elemente wie Sprache und Symbole – also nicht durch Gene: „Religions are transmitted culturally, through language and symbolism, not through the genes.“ (BS 24) Selbst wenn Dennetts Prämisse eines religiösen Glaubens als eines epistemischen Für-wahr-haltens auch aus einer theologischen Perspektive zutreffen würde, wäre Dennetts Ergebnis falsch, weil er davon ausgeht, dass Sprache und Symbole naturwissenschaftlich erklärt werden können. Wir wissen spätestens seit Kant, dass uns die Welt nicht vorsprachlich gegeben ist. Die Bezeichnungen der Objekte liegen nicht bereits *a priori* in den Objekten. Wäre dem so, würde eine Weltsprache genügen, es gäbe keine Missverständnisse, aber auch keine Varianz und somit auch keine Memtheorie. Doch die Gedanken der Menschen und die Verhältnisse der Welt haben eine ursprüngliche Beziehung zueinander, die vorsprachlich ist. Die biologische Grundausstattung des Menschen ermöglicht uns der Welt und unserem Dasein einen Sinn zuzuschreiben. Um allerdings zu verstehen, was etwas ist und wie etwas heißt, also um etwas zu wissen, muss man nicht verstanden haben, was Sprache ist und wie sie funktioniert. Sprache ist demnach sekundär. Wie Guido Kreis⁸⁹ richtig aufzeigt, muss eine

⁸⁹ Guido Kreis: *Cassierer und die Formen des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

Ausblendung der konstitutiven Rolle der Sprache bei erkenntnistheoretischen Untersuchungen „notwendig sein Ziel verfehlen, weil die Welterfahrung weder hinreichend noch vollständig“ erklärt wird. (Kreis 2010, 115) Der menschliche Zugang zur Welt ist somit ein sprachgebundener. Sämtliche Urteile, die wir über die Welt fällen, sind sprachgebunden. Diesen Urteilen zuvor gehen Gedanken, die wiederum Regeln der Logik folgen. Auch diese Regeln der Logik sind ihrerseits sprachgebunden, so dass sie eine dynamische und transformierbare Theorie der Sprache bilden. Willard van Orman Quine⁹⁰ weist darauf hin, dass sich zum einen Theorien jeweils nur als Ganzes an der experimentell zugänglichen Empirie bewahrheiten können, Theorien also als ein semantischer Holismus aufgefasst werden müssen; und zum zweiten, dass Übersetzungen jeweils nur unbestimmt sein können. Übersetzungen können demnach passende Übersetzungen sein, dennoch können sich zwei Übersetzungen widersprechen. Niemand kann entscheiden, welche Übersetzung die richtige ist. Es soll hier kein erkenntnistheoretischer Reduktionismus oder Konstruktivismus vertreten, wohl aber auf die pragmatische Perspektive der Sprache hingewiesen werden. Demnach sind auch die Naturwissenschaften Ergebnisse der menschlichen Kultur, weil auch sie als Theorien die je eigenen zu untersuchenden Gegenstände theoretisch begrenzen müssen und damit auf Relationen verweisen und nicht auf Dinge.⁹¹ Diese Begrenzung trifft jedoch nicht auf menschliches Verhalten zu. Menschen sind in ihrem Verhalten keine geschlossenen Systeme. Sie lassen sich lediglich als solche beschreiben. Dass also das Entfernen des zu Wein gewordenen Blutes aus einer Eucharistiefeier als ein Sakrileg beurteilt wird, liegt demnach in der Theorie der Theologie. Biologisch ist das nicht zu verstehen. Nun kann man sich entscheiden, dass entweder theologische Gegenstände nicht von der Biologie zu untersuchen sind, oder, falls doch, sollte man auch die theologische Theorie beachten. Diese Vermutungen führen zur Kernhypothese dieser Arbeit, dass Religionen Bezugssysteme sind, die aufgrund des beschreibbaren Verhaltens der Mitglieder basalen erkenntnistheoretischen Charakter haben. Aufgrund der menschlichen Sprachgebundenheit der Welt sind sämtliche kulturellen Phänomene Bezugssysteme, die sich in der zunehmenden Komplexität unserer Welt differenzierten. Gemeinsam ist allerdings allen Bezugssystemen, dass sie innerhalb der Sprache Wörter teilen, so dass eine Verständigung untereinander möglich ist. Die Tatsachen der Welt werden individuell im Rahmen der eigenen Erfahrungen interpretiert. Damit generieren diese Bezugssysteme nicht nur Sinn, sondern auch Erkenntnis unter den Teilnehmern eines Bezugssystems. Eine Übersetzung ist möglich, aber um welchen Preis?

⁹⁰ Willard van Orman Quine: *Word and Object*. Cambridge/Massachusetts: Cambridge University Press 1960.

⁹¹ Vgl. Ernst Cassirer: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. ECW VI. Hamburg: Felix Meiner 2009.

Dennetts Kernphänomen der Religion rekurriert auf die Berufung auf Götter, die Dennett zufolge wirkliche Akteure in Echtzeit sind und eine zentrale Rolle dabei spielen, was die Religionsmitglieder meinen tun zu sollen. (BS 12) Religionen als komplexes soziales Phänomen und die intentionale Akteurschaft der Götter zum Ausgang nehmend, ist es Dennetts Ziel, die Religionen zum Gegenstand multidisziplinärer Forschung zu machen, weil sich Religionen nicht nur auf die gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen, sondern auf alle Bereiche des Lebens auswirken.

„It is high time that we subject religion as a global phenomenon to the most intensive multidisciplinary research we can muster, calling on the best minds on the planet. Why? Because religion is too important for us to remain ignorant about. It affects not just our social, political, and economic conflicts, but the very meanings we find in our lives. For many people, probably a majority of the people on Earth, nothing matters more than religion. For this very reason, it is imperative that we learn as much as we can about it.” (BS 14f.)

Dieses positiv formulierte Ziel anerkennt Religion als globales und universelles Phänomen. Es zeigt allerdings auch die komplexen Wechselwirkungen zwischen Religion, Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Die Forderung nach multidisziplinärer Erforschung der Religion wird jedoch kurze Zeit später begrenzt, denn Religion muss Dennett zufolge, als natürliches Phänomen untersucht werden:

„The spell that I say *must* be broken is the taboo against a forthright, scientific, no-holds-barred investigation of religion as one natural phenomenon among many.” (BS 17, Hvh. i. O., TP)

Die eben noch (BS 14f.) hoffnungsvoll formulierte Forderung nach einer multidisziplinären Erforschung von Religion wird jetzt zu einer Notwendigkeit. Der Bann *muss* gebrochen werden. Welche wissenschaftlichen Disziplinen fallen dieser Eingrenzung zum Opfer? Auch der Untersuchungsgegenstand Religion im Allgemeinen wird plötzlich zur Religion als natürliches Phänomen. Was macht denn Religion jetzt zu einem natürlichen Phänomen? Und welche anderen natürlichen Phänomene gibt es noch?

Natürlich stellt für Dennett das Antonym zu *übernatürlich* dar, weil Religionen für Dennett aus Ereignissen, Organismen, Objekten, Strukturen und Mustern bestehen, die aufgrund ihrer Ausübung durch Menschen, den Gesetzen der Biologie und Physik gehorchen müssen. Ein Grund für Dennett, dass diese Gesetze keine Wunder beinhalten.

„I might mean that religion is natural as opposed to *supernatural*, that it is a human phenomenon composed of events, organisms, objects, structures, patterns, and the like that all obey the laws of physics or biology, and hence do not involve miracles.” (BS 25)

Ebenso wie Dawkins, (GD 154) reduziert Dennett Religion – und somit sämtliche kulturellen Phänomene – auf biologische und physikalische Strukturen, und erhebt den Anspruch, diese mit den dazugehörigen Methoden untersuchen zu können, denn es ist der Mensch, der diese Phänomene hervorbringt. Doch hier verwechselt Dennett Genese und Geltung: Dass die Genese von Religion von Menschen gemacht ist, zweifelt keiner an. Damit ist Religion nicht notwendigerweise natürlich, weil Menschen sie durch Artefakte entwickelten. Eine Geltung religiöser Inhalte ist damit nicht hinreichend erklärt. Die Geltung des Glaubens an einen immateriellen Gott ist unabhängig von seiner Genese. Deshalb zögert Dennett auch nicht, religiösen Menschen das vorläufige Ergebnis seiner Definitionsanalyse vorzustellen. Zu Beginn konnte der Glaubende scheinbar entscheiden, ob seine Religion Wunder beinhaltet oder nicht. (BS 24) Unmittelbar im Anschluss erklärt Dennett, dass diese Entscheidung obsolet ist, weil Religion als komplexe Reihe von Phänomenen ein menschliches Phänomen ist, das den Gesetzen der Physik und Biologie unterliegt und deshalb etwas Natürliches ist. (BS 25) Sollte es doch jemanden geben, der an Wunder glaubt, so ist Dennetts Methode der wissenschaftlichen Erforschung von Religion die beste Methode, dies einem Zweifler klarzumachen: Ist ein Zweifler anderer Meinung, also der Ansicht, dass die wissenschaftliche Methode nicht der richtige oder einzige Weg ist, oder dass Wunder existieren, erweckt dieser für Dennett damit nur den Verdacht, dass er eigentlich doch daran glaubt, dass die Religion etwas Übernatürliches ist.

„If it [i.e. Religion, TP] isn't entirely natural, if there really are miracles involved, the best way – indeed, the only way – to show that to doubters would be to demonstrate it scientifically. Refusing to play by these rules only creates the suspicion that one doesn't really believe that religion is supernatural after all.” (BS 26)

Religiöse Menschen haben also keine Wahl: glauben sie an Wunder, sollten sie sich von Dennett belehren und (natur-)wissenschaftlich Religion als natürliches Phänomen untersuchen lassen. Glauben sie nicht an Wunder, müssen sie ebenfalls Dennetts Anforderungen folgen, sonst werden sie des unwirklichen Glaubens bezichtigt. Egal, wofür man sich entscheidet, es folgt eine wissenschaftliche Untersuchung von Religion. Wollte Dawkins Religion noch mit naturwissenschaftlichen, respektive biologischen Methoden untersuchen,

postuliert Dennett eine scheinbare Pluralität, indem er eine multidisziplinäre Erforschung fordert, allerdings von Religion als natürlichem Phänomen. Dennetts Auffassung von Wundern ist somit empirisch begrenzt.

Ist Religion nicht – wie Dennett fordert – Privatsache? Dennett vertritt die Ansicht, dass Atheisten und Konfessionslose kein Recht haben in die privaten Praktiken der Glaubenden einzumischen. (BS 13) Woher stammt dann aber die intensive Forderung nach wissenschaftlichen Untersuchungen von Religion, die nicht nur Dennett stellt? Dennetts Motiv ist, dass Religion solange Privatsache ist, solange sie niemanden schadet. Es wird Dennett zufolge allerdings immer schwieriger, mit Sicherheit zu sagen, ob das der Fall ist.

„The principle is unassailable: we others have no right to intrude on their private practices so long as we can be quite sure that they are not injuring others. But it is getting harder and harder to be sure about when this is the case.” (BS 13f.)

In dieser Aussage unterlässt Dennett allerdings den Hinweis, dass Kreationisten die Entstehung der Welt – und somit auch der Evolutionstheorie – mit theologischen Mitteln fordern. Ferner setzt Dennett hier die politische Kategorie der Privatheit als Gegensatz zu Öffentlichkeit, gleich mit unwissenschaftlich und wissenschaftlich.

Religion und Glauben schaden also Dennett zufolge den Atheisten. Aufgrund der vielfältigen Wechselwirkungen von Religion mit Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, kann Religion nicht mehr nur allein den Glaubenden, sondern ebenfalls den nicht Glaubenden schaden. Aber auch hier stellt sich die Frage nach dem Erkenntnismaßstab: Wer kann mit welchen Kriterien entscheiden, a) worin das Maß besteht, b) die Tat religiös motiviert ist und c) auch Atheisten Schaden nahmen? Diese Fragen sind weder Gegenstand von Dennetts Untersuchung, noch gibt er darauf Antworten.

Im Gegensatz zu Dawkins verwendet Dennett keine biologischen Analogien. Ebenso wie Religion ein allgegenwärtiges Phänomen ist, gibt es in allen Kulturen der Welt Musik, die nach Dennett beide natürliche Ursprünge haben. Am Beispiel der Taliban, aber auch puritanischer Sekten des frühen Christentums, erwähnt Dennett die negative Konnotation von Musik. Diese Ansicht will Dennett revidieren. Religionen halten viele Menschen analog zu Musik für etwas Positives. Auch diese Ansicht will Dennett revidieren. So werden aus einer anfänglichen Analogie diametrale Positionen. Dennett entwickelt ein Gedankenexperiment, (BS 41) nach dem in der *New York Times* geschrieben steht, dass wissenschaftliche Untersuchungen eine schädliche Wirkung von Musik bestätigen und mit sofortiger Wirkung empfehlen, den täglichen Musikkonsum auf eine Stunde zu reduzieren. Aufgrund der trostspendenden und freudebringenden Funktion von Musik, so lautet Dennetts Urteil über

diese Meldung, würde er trotzdem Musik hören. Die Gemeinsamkeiten von Religion und Musik liegen für Dennett in ihrer jahrhundertealten Existenz und darin, dass beide natürliche Phänomene darstellen. Der Maßstab, ob ein natürliches Phänomen schadet oder nicht, liegt für Dennett allerdings in der *Verursachung* von Schaden. So erkennt er durchaus die lebensrettende Funktion von Religion. (BS 42) Diese schreibt er allerdings gleichsam dem Tabak für die Soldaten des 2. Weltkrieges zu. Musik aber verursacht keinen Krebs, Rassenhass und Krieg. (ebd.) Dennett gesteht den Analogieschluss zur Religion nicht ein. Religion verursacht demnach Krebs (?), Rassenhass und Krieg. M. a. W., Religion ist schädlich.

„The comparison of religion to music is particularly useful here, since music is another natural phenomenon that has been ably studied by scholars for hundreds of years but is only just beginning to be an object of the sort of scientific study I am recommending. There has been no dearth of professional research on music theory – harmony, counterpoint, rhythm – or the techniques of musicianship, or the history of every genre and instrument. Ethnomusicologists have studied the evolution of musical styles and practices in relation to social, economic, and other cultural factors, and neuroscientists and psychologists have rather recently begun studying perception and creation of music, using all the latest technology to uncover the patterns of brain activity associated with musical experiences, musical memory, and related topics.” (BS 43)

Musik wird Dennett zufolge im Gegensatz zu Religion bereits neurowissenschaftlich und psychologisch untersucht. Musik, so schlussfolgert Dennett, ist Religion gegenüber allerdings keineswegs ein Auslösemechanismus für Gewalt. Selbst wenn Musik ebenso wie Religion – Dennett führt hier Marx an – das Opium des Volkes sein soll, so prognostiziert Dennett der Musik die Verursachung einiger kleinerer Tumulte. Im Gegensatz zur Religion:

„Music may be what Marx said religion is: the opiate of the masses, keeping working people in tranquilized subjugation, but it may also be the rallying song of revolution, closing up the quite similar profiles. In other regards, music looks far less problematic than religion. Over the millennia, music has started a few riots, and charismatic musicians may have sexually abused a shocking number of susceptible young fans, and seduced many others to leave their families (and their wits) behind, but no crusade of jihads have been waged over differences in musical tradition, no pogroms have been instituted against the lovers of waltzes or ragas or tangos.

Whole populations haven't been subjected to obligatory scale-playing or kept in penury in order to furnish concert halls with the finest acoustics and instruments. No musicians have had fatwas pronounced against them by musical organizations, not even accordionists." (BS 42f.)

Eine ähnlich radikale Ansicht, allerdings aus der Perspektive der Musik, vertritt Klaus Michling. Die These seiner Bücher lautet, dass Metal zur Gewalt aufruft und dadurch gesellschaftliche Werte verfallen.⁹² Ohne Michlings Ansatz hier näher ausführen und vertreten zu wollen, zielt dieser Vergleich darauf, dass kein kulturelles Phänomen *per se* absolute Eigenschaften hat. Allein die Meinung einer Person darüber kann absolut und unhintergebar zum Ausdruck gebracht werden. Wir wissen nicht, wie viele Kinder täglich zum Üben gezwungen werden. Wir wissen aber auch nicht, wie viele Muslime täglich ihrem Gebet nachgehen, ohne gleich Fundamentalisten zu sein. Menschen, die ihre Ansichten verabsolutieren und radikal handeln, gibt es in jedem Bereich der menschlichen Kultur. Somit ist es keine Frage der kulturellen Nische, ob nun Musik oder Religion *per se* gewaltbereit ist, sondern vielmehr der Menschen und deren Verhalten, die diese kulturelle Nische bedienen.

Musik existiert Dennett zufolge, weil wir Musik aufgrund unserer Liebe zu ihr unablässig hervorbringen. Wir lieben Musik, weil wir sie schön finden. Dass wir Musik schön finden, ist für Dennett aber keineswegs eine Frage der Ästhetik, sondern der Biologie. Ebenso, wie wir eine biologische Disposition für Süßes haben, haben wir eine biologische Disposition für Musik. Aber auch für Religion? Deshalb zielt Dennett auf eine evolutionsbiologische Untersuchung der Religionen.

1.ii. Die Entstehung der Religion

1.ii.a. Der evolutionsbiologische Ansatz

Ebenso wie Dawkins diagnostiziert Dennett der Religion ein kostspieliges Wesen im Rahmen der Evolution. (BS 69) Gemäß Dawkins' Ausführungen ist es auch Dennetts Anliegen, der Entstehung von Religion die Memtheorie zugrunde zu legen. Zwar attestiert Dennett dem Ursprung der Religion einen kulturellen Gestalter. Dieser ist allerdings Dennett zufolge nicht gestaltet. Auch Dennett vermutet hinter der Genese der Religion die differenzielle Replikation von Memen, die teleologisch zu einem Prozess der Gestaltungsver-

⁹² Klaus Michling: *Gewaltmusik – Musikgewalt: Populäre Musik und die Folgen*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006. Ders.: *Gewaltmusik. Populäre Musik und Werteverfall*. Berlin: epubli 2010.

besserung stufenweise führt, den Dennett zufolge Darwin *Evolution durch natürliche Selektion* nannte. (BS 78)

Dennett verabsolutiert hier nicht nur Darwins Evolutionstheorie zur Universalerklärung sämtlicher Phänomene. Vielmehr unterstellt er Darwins Theorie zusätzlich eine sukzessive Verbesserungstendenz bei jeder Replikation, die wiederum ein *tertium comparationis* beinhaltet. Denn *dass* etwas besser ist als das andere, bedarf eines Vergleichsmaßstabes. Dieser liegt in der Adaptationsfähigkeit oder anders, in der Tatsache, dass er existiert. Wird nun ein Mem im Rahmen der Memtheorie tradiert, indem es von den Menschen aufgenommen und zur Gewohnheit wird, ist es besser als das Mem, das es ersetzt. Der Maßstab des Vergleichs liegt der Memtheorie zufolge in der Tatsache, dass die Replikation innerhalb der Nachkommenschaft variiert. Die bloße Existenz des Mems bestätigt die Fitness; die Varianz die Verbesserung. Dass ein Mem zu dem der Parentalgeneration variiert, ist ein Indikator für den Wechsel der umgebenden Bedingungen. Worauf allerdings zielt die teleologische Entwicklung? Anpassung jedenfalls ist kein teleologischer Prozess. Am Beispiel der Sprache ist es Dennetts Ziel, die Anpassung an eine Veränderung zu verdeutlichen. Dennett zufolge passt sich ein Individuum besser den Veränderungen an, wenn es verstanden werden möchte. Diese lokalen Veränderungen sind Dennett zufolge keine genetischen Veränderungen. Kopiert wird die Art und Weise etwas zu sagen oder ein Verhalten.

„For the moment, I want to make a point that should be uncontroversial: cultural transmission can sometimes mimic genetic transmission, permitting competing variants to be copied at different rates, resulting in gradual revisions in features of those cultural items, and *these revisions have no deliberate, foresighted authors*. [...] And none of this is genetic. What is copied is a *way of saying something*, a behavior or routine.” (BS 78f., Hvh. i. O., TP)

Menschliches Verhalten erscheint in Dennetts Ausführungen als technisch geschlossenes System. Sind aber dann menschliche Verhaltensweisen auch vorhersehbar?

Analog zu Musik als natürlichem Phänomen, die wir immer wieder reproduzieren, weil sie uns gefällt, ist es Dennetts Anliegen, die biologischen Wurzeln der Religionen zu finden, so dass Dennett die folgenden Theorien thematisiert:

- Die Naschkatzentheorie (*sweet-tooth theories*; BS 82-84): Die Naschkatzentheorie besagt, dass wir Rezeptoren im Körper haben, die Substanzen erkennen können, die unseren Geschmack ausmachen. So, wie wir Rezeptoren für Zucker haben, fragt sich Dennett, ob wir vielleicht auch Rezeptoren für Religion haben.

- Die Symbiontentheorie (*symbiont theories*; BS 84-87): Religionen stellen dabei kulturelle Symbionten dar, die Menschen als Wirt nutzen und überleben, indem sie von Mensch zu Mensch springen. Dabei kann Religion ein Mutualist sein, der die menschliche Fitness steigert; ein Kommensale, ein neutraler Trittbrettfahrer oder ein Parasit, der dem Menschen schadet und schwer zu beseitigen ist. Demnach ist Religion allerdings eine unabhängig vom Menschen existierende Entität (wie bei Dawkins), die (anders als bei Dawkins) ihre empirische Evidenz in Informationen, Wörtern u. a. hat. (BS 79, 81,86)
- Die Theorie der sexuellen Selektion (*sexual selection theories*; BS 87-89): Wie bereits bei Dawkins beschrieben, ist die sexuelle Selektion verschwenderisch. Für Dennett hat die sexuelle Selektion Potenzial, um den Ursprung der Religion erklären zu können. Weibchen könnten religionsspezifische Eigenschaften – welche das auch immer sein mögen – bevorzugt selektieren. Allerdings ist die ästhetische Präferenz des einen Geschlechts Dennett zufolge zwar in der Lage einen starken Selektionsdruck auszuüben, jedoch wäre dieser dann zufällig. Bei Menschen könnten sich kulturelle Phänomene über positive Rückkopplungsprozesse entwickelt haben.
- Kulturelle und genetische Transmission (*cultural and genetic transmission*; BS 89-90): Am Beispiel der Laktoseintoleranz zeigt Dennett auf, dass ein kulturelles Ereignis zu einer genetischen Transformation führen kann. In milchverarbeitenden Kulturen sind die Menschen in der Lage, das Enzym Laktase zu produzieren und Milch zu verdauen. In Kulturen hingegen, in denen Milch nicht verarbeitet wird, sind die Menschen laktoseintolerant. Welche genetischen Grundlagen könnte eine solche Transmission bei der Entstehung von Religion eine Rolle gespielt haben? Dennett äußert sich dazu nicht.
- Die Theorie des Geldes (*money theories*; BS 90): Religionen entsprechen hierbei kulturellen Artefakten. Zum einen profitiert der Einzelne, weil Religion ihm Schutz und Sicherheit bietet. Zum anderen profitiert die Elite von der Ausbeutung der unteren Schicht. Zuletzt profitiert aber die Gesellschaft als Ganze, weil jeder Einzelne auf Kosten der Konkurrenten innerhalb der Gruppe gestärkt wird.
- Die Theorie der Gruppenselektion (*group selection*; BS 90-91): Demnach profitieren die einzelnen Mitglieder innerhalb der Gruppe, weil die Meme die einzelnen Mitglieder als Wirte nutzen.
- Die Perlentheorie (*pearl theory*; BS 91): Religion ist ein schönes Nebenprodukt. Biologisch ist Religion nutzlos, aber analog zur Perle der Auster ist Religion für Menschen zu etwas Nützlichem geworden.

Wie bereits erwähnt, ist es nicht Dennetts Ziel eine bestimmte Theorie zu präferieren. Vielmehr ist es sein Anliegen, aktuelle naturwissenschaftliche Theorien zu den möglichen Ursprüngen der Religion aufzuzeigen.

Aus Dennetts Kommentaren der einzelnen Theorien zeichnet sich ab, dass er von einem Gestaltungsprinzip in der Evolution der Religion ausgeht. Die sexuelle Selektion wird aufgrund ihrer Kontingenzen verworfen, ebenso wie die Perlentheorie. So fasst Dennett zusammen, dass religiöse Phänomene gestalterische Merkmale aufweisen, die sich aufgrund mangelnder Anzeichen von Zufall als reproduktiv erwiesen.

„Religion may include phenomena of human culture that have no remote analogue in genetic evolution, but if so, we will still have to answer the *cui bono?* question, because it is undeniable that the phenomena of religion are *designed* to a very significant degree.” (BS 29, Hvh. i. O., TP)

Komplexität schließt Dennett zwar nicht aus. Doch erscheint ihm die Untersuchung von Religion als komplexem Phänomen als schwierig, denn Transparenz wird nur möglich, wenn sämtliche Phänomene getrennt voneinander untersucht werden.

„These hypotheses do not all pull in the same direction, but the truth about religion might well be an amalgam of several of them (plus others). If this is so, we will not get a clear vision of why religion exists until we have clearly distinguished these possibilities and put each of them to the best.” (BS 92)

Dennett anerkennt keineswegs auf die Frage nach dem Nutzen als mögliche Antwort, dass Religion – zumindest im christlichen Europa – Wissenschaft erst hervorbrachte. Klöster ermöglichten eine Ausbildung. Aber auch der Glaube ließ überhaupt erst Fragen zum Sinn des Lebens und zur eigenen Herkunft aufkommen.⁹³ Meine Hypothese lautet, dass der religiöse Glaube die Fähigkeit des Menschen ist, sich kognitiv, mental und leiblich zu transzendieren, um sich selbst ins Verhältnis mit sich, der Umwelt und den Mitmenschen zu setzen. Der Mensch als Subjekt macht sich selbst zum Objekt der Erkenntnis. So wird aus Selbsttranszendenz Selbsterkenntnis. Diese Selbsttranszendenz ermöglicht die Entwicklung

⁹³ Vgl. auch hier exemplarisch die Auseinandersetzung Johannes Keplers und Tycho Brahes. Kepler war Theologe und zielte auf eine theologische Erklärung des heliozentrischen Weltbildes, nach dem sich die Planeten um die Sonne drehen – der Gegensatz also zum geozentrischen, nach dem sich alle Planeten um die Erde bewegen. Damit setzte sich Kepler im katholischen Prag, aber auch bei seinen protestantischen Kollegen heftigen Widerstand aus. Tycho Brahe hingegen war Astronom und Adliger von theologischer Seite nicht abhängig. Trotzdem misstraute Brahe dem geozentrischen Weltbild. Deshalb entwickelte Brahe das tychonische Weltmodell, das zwar ein geozentrisches Weltbild ist, in dem sich allerdings die anderen Planeten heliozentrisch bewegen als einen Kompromiss beider Weltbilder.

moralischer Werte von Kulturen und Wissenschaften. Zu einer organisierten Religion wurde diese Fähigkeit erst, als Gesellschaften säkulare, nicht-religiöse Institutionen entwickelten. Darin zeigt sich unsere Sprachgebundenheit zur Welt und die kontextualisierte Sinn-genese durch Wörter, die Menschen schaffen und benutzen. Deshalb gibt es in asiatischen Sprachen keinen dezidierten Begriff für *Religion*.⁹⁴ Aufgrund der Tatsache, dass Religionen in allen Kulturkreisen auftreten, viele Menschen also gleiche oder ähnliche Ansichten teilen, zielt Dennett mit der Untersuchung von Theorien der kognitiven Funktionen menschlicher Gehirne auf Klärung möglicher Dispositionen von Religion.

1.ii.b. Der evolutionspsychologische Ansatz

Dawkins schlussfolgert, dass Religion nicht genetisch determiniert sei, weil die natürliche Selektion zu langsam für die Genese religiöser Meme verlaufen würde. (GD 200) So stellt auch Dennett die häufig gestellte Frage, ob sich Religionen möglicherweise ausgehend von einer gemeinsamen Uridee entwickelten und über Generationen hinweg Verbreitung fanden, oder ob Religion einem humanspezifischen Bedürfnis entspringt, so dass in den Kulturen der Welt Religionen unabhängig voneinander generieren konnten. (BS 102)

Beiden Möglichkeiten inhärent ist eine Humanspezifikation in Form der Religion als Resultat einer evolutionspsychologischen Entwicklung. Wie wir bereits weiter oben sehen konnten verwarf Dawkins die Theorie der Gruppenselektion *zwischen* Gruppen. (GD 169-172) Entscheidend für Dennett ist allerdings die Selektion *innerhalb* einer Gruppe. (BS 106) In Rekurs auf David Sloan Wilsons Buch *Darwin's Cathedral*⁹⁵ untersucht Dennett dessen These von Religion als Kooperationsverstärker. Gemeinsam mit Elliot Sober entwickelte Wilson 1999 die Multilevel-Selektions-Theorie⁹⁶. Dieser zufolge kann Darwins natürliche Selektion nicht allein auf der Ebene (Level) der Gene tätig werden. Ebenso auf der Ebene der Organe oder Zellen und sogar auf der Ebene der Population. Dennett resümiert allerdings, dass diese Theorie ständig transformiert und von Wissenschaftlern skeptisch betrachtet wird, so dass sich Dennett davon abwendet und erneut einen Überblick über bestehende naturwissenschaftliche Theorien gibt:

⁹⁴ Peter Schalk (Hrsg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala University Press 2013.

⁹⁵ David Sloan Wilson: *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press 2002.

⁹⁶ Elliot Sober, David Sloan Wilson: *Unto Others – The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Harvard: Harvard University Press 1999.

- Die Geisttheorie: Scott Atran⁹⁷ und Pascal Boyer⁹⁸ widmen sich der Untersuchung des menschlichen Geistes, um den Ursprung von Religion zu finden. Zwar teilen wir uns ihnen zufolge einige kognitive Merkmale mit Tieren, andere aber sind humanspezifisch. Boyer nennt diese „Tricks“,⁹⁹ die miteinander interagieren und als Nebenprodukte Vorstellungen generieren. (BS 107) Auch die Vorstellungen sind auf verschiedenen Ebenen tätig: einige mit dem Erkenntnisvermögen, andere mit dem Erinnerungsvermögen, wieder andere mit der menschlichen Intelligenz. (ebd.)
- HADD: Der Psychologe Justin Barrett entwickelt eine These, nach der der Mensch Bewegungen anderer Akteure wahrnehmen und entsprechend handeln kann.¹⁰⁰ Es kommt jedoch vor, dass diese Fähigkeit zu gut funktioniert, so dass der Akteur „überdas-Ziel-hinausschießt“ (overshooting). (BS 109) Dennetts Beispiel ist ein Hund, der aufspringt und knurrt, weil eine Ladung Schnee von Dach fällt. (ebd.) Diese Übersensibilisierung oder Hyperaktivität ist also nicht allein auf den Menschen beschränkt. Weil das Individuum aber alltägliche Ereignisse als Akteur wahrnimmt, nennt Barrett diese Fähigkeit hyperaktiven Akteursdetektor Apparat (hyperactive agent detection device, HADD). (ebd.)

Barretts Theorie ermöglicht Dennett Ausführungen über sein mehrstufiges Intentionalitätsmodell¹⁰¹ anzuschließen. Ohne näher darauf eingehen zu müssen, ist für die vorliegende Untersuchung relevant, dass Dennett zufolge die mehrstufige Intentionalität eine humanspezifische Fähigkeit darstellt. (BS 111) Zwar können nach Dennett auch Tiere etwas als Akteur erkennen (Intentionalität erster Ordnung), indem sie einem Objekt Annahmen und Wünsche zuschreiben. Sogenannte *als-ob-Spiele* (Intentionalität fünfter Ordnung) allerdings spielen Dennett zufolge nur Menschen. Hierbei kreiert das Kind eine andere Realität, in der es Rollen einnimmt, Handlungen und Objekte transformiert. Dieses Verhalten tritt bei Kindern ab dem 2. Lebensjahr auf. Konstitutiv ist die differenzierte menschliche Sprache. So bestätigt auch Dennett, dass die Welt der Menschen nicht allein aus unserem Erleben

⁹⁷ Scott Atran: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2002.

⁹⁸ Pascal Boyer: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books. 2001.

⁹⁹ Nach Dennett 2006. S. 107.

¹⁰⁰ Über die ToM ist Homo Sapiens in der Lage, Wünsche, Vorstellungen, Intentionen und Emotionen anderer Individuen verstehen zu können. Aber nicht allein Wörter vermitteln eine Aussage. Ebenso Gestik Mimik, Sprechmelodie und -rhythmus gehören zu einer holistischen Repräsentation. Sh. Pacyna 2012. Kristin Andrews hingegen kritisiert ToM und vertritt die Ansicht, dass bereits bei Menschenaffen prosoziales Verhalten auftritt, weil die großen Affen in der Lage sind, Konsequenzen des Verhaltens von Gruppenmitgliedern abzuschätzen. Kristin Andrews: Understanding Norms without a Theory of Mind. In: *Inquiry*, Vol. 52, No. 5, 2009. S. 433-448. Ferner Dies.: Ape Autonomy? Social Norms and Moral Agency in other Species. In: *Philosophical Perspectives on Animals: Mind, Ethics, Morals*. Hrsg. von Markus Wild. Heidelberg: Springer 2012.

¹⁰¹ Bspw. in Daniel Dennett: *Content and Consciousness*. London: Routledge 1969. Ders.: *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1987. Ders.: *Consciousness Explained*. Boston: Brown 1991a.

und leiblicher Bewegungen besteht, sondern ebenfalls aus Erinnern und Vergessen, aus Denken und Hoffen, aus Betrügen, Versprechen und Bedrohen.

„We experience the world as not just full of moving human bodies but of *rememberers* and *forgetters*, *thinkers* and *hoppers* and *villains* and *dupes* and *promise-breakers* and *threateners* and *allies* and *enemies*.” (BS 111, Hvh. i. O., TP)

Die Sprache spielt bei der Intentionalitätszuschreibung von Objekten eine wesentliche Rolle. Für Dennett ist dies Grund genug, die Ursprünge der Religion in einem irrationalen Verhalten zu vermuten. Erlebt ein Mensch im engsten Kreise einen Todesfall, wird dieser von Schmerz über den Tod des Menschen und Verwirrung (weil er nicht mehr da ist) geplagt. (BS 112) Mit der Aufbewahrung von Reliquien, Bildern und dem Erzählen von Geschichten, versuchen wir die Erinnerung an den Verstorbenen beizubehalten. Als mögliche Quelle für Religion nimmt Dennett die Dichotomie von Ekel und Sehnsucht dem Leichnam gegenüber an.

„But there is a problem: a corpse is a potent source of disease, and we have evolved a strong compensatory innate disgust mechanism to make us keep our distance. Pulled by longing and pushed back by disgust, we are in turmoil when we confront the corpse of loved one. Small wonder that this crisis should play so central a role in the birth of religions elsewhere.” (BS 112)

Ohne Dennetts Annahme in Abrede stellen zu wollen, erscheint mir erneut der Reduktionismus hinsichtlich der Entstehung von Religion auf Ekel und Sehnsucht eines Leichnams unzureichend zu sein. Dennett gibt auch nicht die Quelle seiner Vermutung an. Hinlänglich bekannt sind ebenso Theorien über den Animismus,¹⁰² denen zufolge Naturerscheinungen wie Blitz, Donner, Regen usw. eine Akteurschaft zugeschrieben wurde. Indigene Völker mit animistischen Religionen, beschränken ihren Glauben allerdings nicht allein auf religiöse Praktiken. Relevanz erlangte ihr Glauben ebenso als soziokulturelles Regelwerk und Welterklärungsmodell. Dennett nennt diese Form des Animismus *praktisch*, weil diese Form Dennett zufolge eine nützliche Art und Weise ist, die Absichten sowohl gestalteter als auch lebendiger Objekte wahrzunehmen. (BS 117)

Intentionalität als kognitive Fähigkeit des Menschen beschränkt sich nicht allein auf die Zuschreibung von Wünschen und Hoffnungen. Eine ausschließlich rationale Nutzung

¹⁰² Sh. Hierzu bspw. Gerhard Heinzmann: *Animismus und Religion: eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker*. Gütersloh: Bertelsmann 1913. Anton Willem Nieuwenhuis: *Die Wurzeln des Animismus: eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen*. Leiden: Brill 1917.

dieser Fähigkeit erfolgt m. E. ebenso wenig. Zum einen nimmt ein Mensch immer in der Gesamtheit seiner Erfahrungen wahr. Bei Urteilen spielt nicht allein die Rationalität eine Rolle. Auch die mentalen/emotionalen Erfahrungen entscheiden mit. Zum anderen ermöglicht Intentionalität nicht nur die Ambiguität von Sehnsucht und Ekel. Eigene Grenzen können in Dennetts mehrstufigem Intentionalitätsmodell überschritten werden und das Andere erfahrbar machen. Dabei dient Sprache als Indikator für interpersonale Kommunikationen (spricht man die gleiche Sprache in einem fremden Sprachraum, kann dies ein Indikator für Kommunikation sein), als Gegenstand der Kommunikation (das Sprechen über Sprache) und als Vehikel der Kommunikation (mit Sprache über bspw. Zahlen reden). Sprache ist demnach konstitutiv für die Entstehung und Entwicklung kultureller Phänomene, aber auch Gegenstand der Transformation. Michael Tomasello merkt an, dass „Dinge wie Sprache, symbolische Mathematik und komplexe soziale Einrichtungen keine individuellen Erfindungen“ seien, „sondern eher kollektive kulturelle Produkte, die von verschiedenen Individuen und Gruppen von Individuen in einem historischen Zeitraum geschaffen wurden.“¹⁰³ Menschen haben Tomasello zufolge ein biologisches Anpassungsvermögen für artspezifische Kognition, die es uns ermöglicht, Personen erst als intentionale, später als emotionale Akteure zu verstehen. Neugeborene beginnen bereits ab dem 6. Monat die Aufmerksamkeit anderer Personen auf äußere Gegenstände als kommunikativen Akt zu lenken.¹⁰⁴ Michael Tomasello ist der Ansicht, dass sich sprachliche Symbole ebenfalls entwickelten, um die Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Erfahrungssituation zu lenken, damit andere Individuen diese deuten oder eine Perspektive dazu einnehmen. Sprachliche Symbole entwickelten sich allerdings historisch und sind deshalb soziale Konventionen. (Tomasello 2009, 707) Eignet sich ein Kind nun sprachliche Symbole an, beginnt es mehrere Perspektiven in Bezug auf ein und dieselbe Wahrnehmungssituation gleichzeitig einzunehmen. Damit sind sprachliche Symbole intersubjektiv und können im Kontext einer Selbst-Andere-Äquivalenz¹⁰⁵ erfasst und verstanden werden. (Tomasello 2009, 708) Die soziale Konventionalisierung sprachlicher Elemente ermöglicht demnach in einem gewissen Rahmen, der sich ebenfalls historisch entwickelte, eine semantische Orientierung. Versteht der Empfänger das vom Kind gemachte Geräusch, verwendet das Kind das Geräusch innerhalb der sozialen Konvention somit richtig. Reagiert der Empfänger auf das Geräusch positiv, erkennt das Kind die richtige Verwendung des Geräusches innerhalb

¹⁰³ Michael Tomasello: Was macht menschliche Erkenntnis einzigartig? Von individueller über geteilte zu kollektiver Intentionalität. In *Kollektive Intentionalität*. Hrsg. von H. P. Schmid und D. P. Schweikard. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 697-737. Hier S. 699.

¹⁰⁴ Durch zeigen oder in die Höhe halten und anderen zeigen.

¹⁰⁵ Bei Saussure hieß intersubjektiv noch bi-direktional.

der sozialen Konventionen. Dabei wirken Missverständnisse, Fehlinterpretationen und Meinungsverschiedenheiten sehr hilfreich hinsichtlich des eigenen Verstehens sprachlicher Ausdrücke. Besteht allerdings die Möglichkeit, innerhalb des Diskurses zu den Ideen der Anderen Stellung zu nehmen, wird der richtigen Verwendung sprachlicher Konventionen eine normative Komponente hinzugefügt. (Tomasello 2009, 720) Vor allem die Verwendung epistemischer Begriffe wie *wissen* oder *glauben* zeigt unmittelbar die propositionale Einstellung an. Innerhalb des Diskurses zwischen Menschen wird ein Individuum also jeweils mit einem Perspektivenwechseln konfrontiert. Besondere Aufmerksamkeit erhält bei Tomasello deshalb der reflexive Diskurs, „weil er Fälle repräsentiert, in denen ein Gesprächspartner eine Haltung gegenüber der Perspektive des Kindes ausdrückt [...]“, (Tomasello 2009, 725) weshalb der reflexive Diskurs eine interpersonale Reflexion darstellt. In der Entwicklung des Kindes erfährt der reflexive Diskurs im historischen Prozess zunehmend eine Reflexionsfläche, den Wahrheitswert vorangegangener Aussagen zu überprüfen. Konventionelle und normative Symbole werden als intentionale Perspektiven mit den Diskurspartnern geteilt, in Sprache ausgedrückt und in derselben Sprache erneut beschrieben. (Tomasello 2009, 726)

Mag die Fähigkeit zur Intentionalität eine evolutionsbiologisch bedingte sein – die Entwicklung der Sprache ist es nicht. Auch Dennett spricht von einem koevolutionären Prozess von Sprache und mehrstufiger humanspezifischer Intentionalität. (BS 113) Damit ist Dennetts Anliegen erfüllt, dass kulturelle Phänomene ohne Gestalter entstanden. Biologische und kulturelle Prozesse ermöglichten reziprok die Gestaltung kultureller Phänomene. Deshalb steht für Dennett auch fest, dass sich der menschliche Glauben als leicht auszulösender Instinkt, allem, was sich bewegt eine Akteurschaft zuzuschreiben, entwickelte.

„Language gave us the power to remind ourselves of things not currently present to our senses, *to dwell* on topics that would otherwise be elusive, and this brought into focus a virtual world of imagination, populated by the agents that mattered the most to us, both the living but absent and the dead who were gone but not forgotten.“ (BS 114, Hvh. i. O., TP)¹⁰⁶

Ich unterstütze Dennetts Ansicht, frage mich jedoch, ob aufgrund einer psychologischen Disposition die daraus entstandenen Phänomene auf diese Disposition reduziert werden können? Das universelle Vorkommen von Religionen bestätigt lediglich, dass das, was wir Religion nennen, eine anthropologische Konstante darstellt. Die Modalitäten der Umset-

¹⁰⁶ Frühere Untersuchungen finden sich bereits bei Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. München: DTV 1999.

zung sind jedoch der psychologischen Disposition nicht inhärent. M. a. W., *dass* sich etwas *wie* Religion entwickelt, ist ein Resultat evolutionsbiologischer Transformationsprozesse des Menschen. Dass es allerdings *Religion* ist und *was* Religion dann ist, hat nichts mit Evolutionsbiologie zu tun. Religion lässt sich nicht auf positive Rückkopplungsprozesse im Gehirn reduzieren, und positive Rückkopplungsprozesse im Gehirn erklären nicht, was Religion ist. Diese Fähigkeit, die zu einer essenziellen des Menschen zählt, konnte sich m. E. nur entwickeln, weil viele Individuen zusammen in einer Gruppe lebten. Die Fähigkeit zur Transzendenz ist dann allerdings keine zwischen einem Menschen zu Gott, weil zwar vom Subjekt ausgehend die Intention des Erkennens nicht in den metaphysischen Sphären der Unerreichbarkeit zu verorten ist. Jedoch konnten sich diese Fähigkeiten beim Menschen ausbilden, weil sie in der Interaktion von Individuum zu Individuum optimiert werden konnten, mithin *innerhalb* der Gruppe (aber nicht als Selektionsprinzip, sondern als kreativer Prozess). Dabei liegt die Bedeutung in den Fähigkeiten des Menschen, sich selbst zum Objekt seiner Forschungen und Untersuchungen machen zu können, dem allerdings kein metaphysisches Konzept eines *tertium comparationis* zugrunde liegt oder gar eine metaphysische Ontologisierung. Vielmehr übernimmt das Verhalten zwischen den Individuen innerhalb des Milieus die Funktion des Maßstabes. Diese Fähigkeit nenne ich Selbstübersteigerung.

1.ii.c. Selektion

Dennetts Ansichten basieren auf dem konkurrierenden Charakter der natürlichen Selektion. Dabei geht es um Kampf, Überleben und Tod. Mit Pascal Boyer führt Dennett seine Untersuchungen zu den Anfängen der Religion fort. Aufgrund der menschlichen Neigung, überall Akteure zu suchen, (BS 120) benötigt die menschliche Aufmerksamkeit Filter, die eine Reizüberflutung verhindern. Dennett zufolge handelt es sich dabei um Voreinstellungen in unserem Nervensystem, auf lohnenswerte Ereignisse zu achten. (BS 119) Boyer nennt diese Anomalien kontraintuitiv. (ebd.) Das kontraintuitive Filtersystem entspricht nach Dennett einer Art Fiktionserzeugungsapparat (fiction-generating contraption). (BS 120) Die daraus entstehenden Phantasien werden zu wiederkehrenden Proto-Memen. Diese befinden sich in einem konkurrierenden Prozess mit anderen (Proto-)Memen, so dass Dennett zufolge enorm viele Akteursvorstellungen entstehen, von denen die wenigsten aufgrund ihrer Redundanz Aufmerksamkeit auf sich ziehen und Proto-Meme somit selten überleben. (ebd.):

„This mindlessly generates a vast overpopulation of agent-ideas, most of which are too stupid to hold our attention for an instant; only a well-designed few make it through the rehearsal tournament, mutating and improving as they go.” (BS 123f.)

Meme sind demzufolge Überlebende aus einem Kampf zwischen konkurrierenden Proto-Memen, die genug Aufmerksamkeit und Faszination auf den menschlichen Wirt ausübten, um positiv selektiert zu werden. Doch Dennett hält an dieser Stelle erst den Aberglauben (superstition) für erklärt. (BS 124f.) Was fehlt, um eine Religion zu werden, ist der Glaube. Doch bevor es einen Gottesglauben braucht, handelt es sich für Dennett um einen allgemeinen Glauben (belief) an Überlieferungen und Dingen, von denen man bestenfalls eine Ahnung hat.

Als Gegner der Gruppenselektion *zwischen* Gruppen, richtet Dennett seinen Blick auf die Interaktionen *innerhalb* der Gruppe. Dabei entstehen wechselnde Absichten der einzelnen Gruppenmitglieder, die es zu beachten gilt. Nach Dennett in Rekurs auf Boyer handelt es sich hierbei um strategische Informationen. (BS 126) Damit ein Mem oder ein Memplex zu Religion wird, bedarf es eines Glaubens, um positiv selektiert und weiter modifiziert zu werden. Diese positive Selektion findet Dennett zufolge statt, wenn Akteure uneingeschränkten Zugang zu sämtlichen strategischen Informationen haben. So entstand Religion nach Dennett: Die Mitglieder einer Gruppe waren sich hinsichtlich einer Handlung unsicher. Daher wurden Ahnen befragt, die Antworten auf die Fragen der Nachkommen gaben. Die Informationsvergabe verläuft beim Menschen also nicht nur über die Weitergabe der Gene, sondern ebenso über das soziale Lernen. (BS 128) Es liegt für Dennett im genetischen Interesse der Eltern, ihren Kindern die aus ihrer Perspektive richtigen Information über die Strukturen der Welt zu geben. Ebenso wie Dawkins (GD 176f.) ist Dennett der Ansicht, die Evolution brachte die Fähigkeit des Vertrauens in parentale Aussagen und Handlungen hervor. Gilt es nun als Erwachsener eine Entscheidung zu treffen, ruft man ebenso seine Eltern oder eben die Ahnen an. Dennett zufolge benötigt die betroffene Person etwas Stärkeres als einen Münzwurf (stronger than a coin flip). (BS 132) Denn die Münze liefert allein die Entscheidung, was zu tun sein soll. Etwas Eindrucksvolleres wie eine Zeremonie jedoch liefert zur Entscheidung noch einen Grund. (ebd.) Dennett zufolge ist die Abgabe der Verantwortung und die eindrucksvolle Befragung der Ahnen durch Zeremonien ein Resultat der zunehmenden Komplexität innerhalb von Gruppen als Folge einer Adaptation. (BS 133) Diese biologische Fähigkeit, den Eltern oder den Ahnen Glauben zu schenken, kann nun manipulativ oder unterstützend eingesetzt werden. (BS 130) Warum beachtet Dennett hier nicht Darwins Theorie der sexuellen Selektion, komplizierte

Gemütsbewegungen ausdrücken zu wollen? Ist die Entscheidung, ob ich manipulativ oder unterstützend handle, ebenso ein Resultat der Adaptation? Wenn ja, gibt es ein genetisches Profil von Altruisten und Manipulatoren. Wir könnten über einen Gentest feststellen, ob jemand ein guter oder ein schlechter Bundespräsident wird. Worin besteht dann aber der Maßstab des Guten oder Schlechten? Dennett subsumiert auch hier das Verhalten von Menschen als biologische Anpassung. Hieraus lässt sich schließen, dass die Hinwendung der Menschen zu ihren Ahnen eine biologische Funktion sein mag. Ob sie sich manipulativ oder unterstützend verhalten, allerdings nicht.

Menschen, die ihre Ahnen anrufen, externalisieren ihre Gedanken und Gefühle. Verhält man sich dem verstorbenen Ahnen gegenüber wie einem intentionalen Akteur, fungiert der verstorbene Ahne als Reflexionsebene. Unterschiedlich ist allein die Reaktion des Gesprächspartners: Ist der lebende Gesprächspartner selbst in der Lage zu antworten, wird ein Verstorbener nicht zu uns reden. In der Rationalisierung der Gedanken, indem man versucht einem als reell existierenden Gesprächspartner anerkannten intentionalen Akteur, der jederzeit die eigenen Gedanken reflektieren kann, diese Gedanken zu erklären und sich gegebenenfalls zu rechtfertigen, reflektiert man sich selbst. Der Sprechakt als Systematisierung und Rationalisierung der eigenen abstrakten Gedanken ermöglicht die Selbstreflexion im fingierten Gespräch mit einem verstorbenen Ahnen als intentionalen Akteur. Religiöse Rituale, Beten und andere Zeremonien sind heute tradierte Äußerungsformen vergangener Zeiten, die als repetitive Vermittlungsinstanzen Zugehörigkeit vermitteln. Mitgliedern dieser Gruppen wird somit nicht allein das Wort vermittelt, denn das wäre auch über Bücher möglich. Treten junge Menschen dem Kreis bei, stellen die gemeinsamen Handlungen Orientierung und Sicherheit dar. Aber auch die älteren Mitglieder erfahren Orientierung und Sicherheit durch die jungen Menschen: Offenbar haben sie in den letzten Jahren alles richtig gemacht, denn junge Menschen entscheiden sich, dem Kreis beizutreten. Modifikationen des Bestehenden werden freilich nur graduell akzeptiert. Die Qualität der dynamischen Transformationsprozesse lassen sich daher nur schwer fassen. Es bedarf weiterer Disziplinen wie der Soziologie, Pädagogik, Theologie, Religionswissenschaft usw., um die Komplexität zu erfassen. Auf biologische Prozesse lassen sich diese allerdings keinesfalls reduzieren.

Religionen bieten aufgrund der komplexen Struktur die beste Möglichkeit unter den kulturellen Phänomenen die komplexe Wechselwirkung verschiedener Elemente zu untersuchen. Kooperation und Synchronisation von Strukturelementen lassen sich in Religionen leichter finden, bspw. im Beten, Singen oder Tanzen. (BS 147) Dabei liegt der Fokus nicht auf passiver Anteilnahme, sondern in der aktiven Teilnahme an religiösen Ritualen.

„A public ritual is a great way of preserving content with fidelity [...]. Consider what we call a shamanic-advertising hypothesis. Shamans the world over conduct much of their medicine in public ceremonies, and they are adept at getting the local people not just to watch while they induce a trance in themselves or their clients but to participate, with drumming, singing, chanting, and dancing.” (BS 147f.)

Dennett teilt die Ansicht, dass kooperative und synchronisierende Prozesse die Gruppenkohäsion stärken. Für ihn ist es allerdings eine Bestätigung der Memtheorie, der zufolge religiöse Meme aufgrund der hohen Dichte an potenziellen Wirten positiv selektiert werden, Religion also weiter existiert. Im Folgenden ist es jedoch Dennetts Anliegen, anhand von Religion und Musik die Ausdifferenzierung der menschlichen Sprache – und damit verbunden des menschlichen Reflexionsvermögens – aufzuzeigen. Die dabei entstandenen Veränderungen sind für Dennett nicht zufällig entstanden. Sie entspringen der menschlichen Neugier und deren wechselnden Bedürfnissen. (BS 155) Oder in Dawkins Worten ist die natürliche Selektion eine Einbahnstrasse der Verbesserung: „Natural selection works because it is a cumulative one-way street to improvement.” (GD 141) Doch diese Verbesserungen sind nur scheinbare: Als Verbesserung kann nur etwas bezeichnet werden, wenn etwas bereits Existierendes sich unter denselben Bedingungen verändert. Der Maßstab des Vergleichs muss bleiben. Verändern sich nun die Umweltbedingungen und das menschliche Verhalten korrelativ, gibt es keine Verbesserung. Möglicherweise wurde eine Fähigkeit des Menschen verändert. Änderten sich jedoch die Bedingungen ebenso, stellt die Fähigkeit des Menschen keine Verbesserung, sondern lediglich eine Anpassung dar. Über selbstreflexive Prozesse sind wir in der Lage, diese Möglichkeiten zu erkennen. Dabei erkennen wir allerdings nichts Externes, außerhalb unseres Selbst Existierendes. Denn die Strukturen, die wir erkennen, erkennen wir dem anthropischen Prinzip gemäß nur, weil unsere Fähigkeiten korrelativ mit der Welt entstanden. Naturerscheinungen und menschliche Wahrnehmungen passten sich jeweils an. So schreiben bereits 1987 die Biologen Francisco Varela und Humberto Maturana,¹⁰⁷ dass jeder Akt des Erkennens eine Welt hervorbringt. (M/V 26) Allerdings wird sie erst zur Welt, indem der Mensch sie erkennt und ihr eine Bezeichnung gibt. Erst in der Erfahrung einer Welt außerhalb des eigenen Selbst strukturiert der Mensch die Objekte durch Beschreibung.

„Therefore, underlying everything we shall say is this constant awareness that the phenomenon of knowing cannot be taken as though there were ‘facts’ or objects

¹⁰⁷ Varela und Maturana ²1987. Im Verlauf dieser Arbeit verwende ich die Sigle M/V. (Dt.: *Der Baum der Erkenntnis*. Bern und München: Scherz 1987.)

out there that we grasp and store in our head. The experience of anything out there is validated in a special way by the human structure, which makes possible 'the thing' that arises in the description." (M/V 25f.)

Zwar ist der Mensch ein Produkt seiner Umwelt. Seine Umwelt allerdings auch von ihm. Mensch und Welt sind nicht zwei voneinander unabhängige theoretische Entitäten. Erst im Erkenntnisprozess des Menschen kann über eine differenzierte Sprache die Welt bezeichnet werden. Die Fähigkeiten zur Bezeichnung (Anatomie des Menschen, Larynxsenkung usw.) sind Resultate der biologischen Entwicklung. Die Bezeichnungen der in der Welt wahrgenommenen Objekte nicht. So können Dennett und Dawkins möglicherweise erklären, dass bestimmte Gedanken tradiert werden, aber nicht welche, wie und weshalb. In unserer kulturellen Welt ist ein Wissen um das *Was* jedoch zentral. Dennett zeigt in seinen Ausführungen, dass der psychologischen Disposition eine humanspezifische Form der Religion als Resultat einer evolutionspsychologischen Entwicklung inhärent ist. (BS 102) Dieser teleologischen Emendation im Rahmen der natürlichen Selektion setzt er nun (BS 153ff.) ein weiteres kulturelles Phänomen in Form von Musik zur Seite. Musik und Religion sind zwei kulturelle Phänomene, die einer psychologischen Disposition entsprangen. Gibt es noch andere? Sämtliche kulturelle Phänomene sind m. E. Resultate von Synchronisations- und Kooperationsprozessen von Mensch und seiner Umwelt. Deshalb lassen sie sich aber nicht auf diese biologischen Prozesse reduzieren.

1.iii. Gibt es das Wesen von Religion und wenn ja, wie viele?

Religion definierte Dennett als ein menschliches Phänomen, das aus Strukturen besteht, die der Physik bzw. der Biologie gehorchen. Deshalb ist Religion für Dennett als natürliches Phänomen das Gegenteil von übernatürlich und beinhaltet keine Wunder.

„I might mean that religion is natural as opposed to *supernatural*, that is a human phenomenon composed of events, organisms, objects, structures, patterns, and the like that all obey the laws of physics or biology, and hence do not involve miracles." (BS 25, Hvh. i. O., TP)

Unter Volksreligion hingegen versteht Dennett verschiedene Arten von Religionen, in denen es weder schriftliche Glaubensbekenntnisse, noch Theologen oder Hierarchien gibt. Volksreligionen bestanden entsprechend vor organisierten Religionen. Religiöse Praktiken waren so in den Alltag eingebettet, dass niemand von Religion sprach. Einen Urheber der Praktiken und Bekenntnisse gibt es demnach nicht oder deren Quellen sind unauffindbar.

„[...] *folk religion*, the sort of religion that have no written creeds, no theologians, no hierarchy of officials. Before any of the great organized religions existed, there were folk religions, and these provide the cultural environment from which organized religions could emerge. Folk religions have rituals, stories about gods or supernatural ancestors, prohibited and obligatory practices. Life folk tales, the sayings of folk religions are of such distributed authorship that it is better to say that they have no authors at all, not that their authors are unknown.” (BS 140, Hvh. i. O., TP)

Kann Dennett im Rahmen dieser engen Definition noch von einer Religion sprechen? Ist der Glaube der Volksreligionen dann noch ein Aberglaube? (BS 124) Falls ja, dann gibt es keine *Volksreligion*. Falls nicht, gibt es eine Hierarchisierung von Volkreligionen zu organisierten Religionen. Sobald ein Mensch glaubt, entsteht eine Präferenz zugunsten des Glaubensinhaltes, denn als humanspezifisch erklärt Dennett die Fähigkeit, das eigene Leben einer bestimmten Sache gegen unsere biologischen Imperative – wie Reproduktion – zu widmen.

„Our ability to devote our lives to something we deem more important than our own personal welfare – or our own biological imperative to have offspring – is one of the things that set us aside from the rest of the animal world.” (BS 4)

Folgen wir allerdings Dennetts Differenz von Volksreligion und organisierter Religion, stellt sich dennoch die Frage nach der entweder essenziellen oder historischen Trennung beider. Laut Dennett erfolgte historisch die Trennung zwischen beiden Religionsformen in der Zeit der Entstehung der Landwirtschaft, (BS 167) also vor etwa 8.500 Jahren.¹⁰⁸

In den vergangenen 8.500 Jahren, nach Dennetts Ansicht vom Beginn der Trennung von Volksreligion und organisierter Religion an, wird Religion gleich Tieren und Pflanzen domestiziert. (BS 167ff.) Besteht anfangs wahrscheinlich der Wunsch anderen zu helfen, (BS 175f.) betrachten spätere Generationen religiöse Meme als nicht mehr selbstverständlich und verwalten diese bewusst, indem sie die religiösen Botschaften der vergangenen Generationen verwalten und schützen. (BS 177) Priester und Diktatoren nutzen die Angst der Untergebenen vor einer höheren Macht aus, um eigene Interessen durchzusetzen. (BS 172) Andere setzt die Tatsache einer übergeordneten Macht so sehr unter Druck, dass der Glaube als moralischer Antrieb fungiert und unentschlossene Menschen handlungsfähig macht.

¹⁰⁸ Luca Cavalli-Sforza: Reconstruction of Human Evolution: Bringing Together Genetic, Archaeological, and Linguistic Data. In: *Proceedings of the National American Academy of Science*. 85/1988 S. 6002-6008. und ders.: Stammbäume von Völkern und Sprachen. In: *Spektrum Wissenschaft*. 2000.

„When you are faced with the often terrifying uncertainty of a dangerous world, the belief that *somebody is watching over you* may well be a decisively effective morale booster, capable of turning people who would otherwise be disabled by fear and indecision into stalwart agents.” (BS 178, Hvh. i. O., TP)

In diesen Aussagen Dennetts fällt der konstruierte Charakter seiner Ausführungen auf. Von Menschen gemachte Religionen sind kein hinreichender Grund für die Abwesenheit des Übernatürlichen. Diese Ansicht verdeutlicht den reduktiven Ansatz Dennetts, die Geltung kultureller Phänomene auf die Genese des Menschen zu reduzieren, denn für Dennett steht fest, dass Menschen im Gegensatz zu Tieren rational Entscheidungen treffen und gemeinsam Strukturen entwerfen, um ihre Aktivitäten zu koordinieren.

„[...] it is precisely the rational choices of individual human beings that bring a corporation into existence: they design the structure, agree to incorporate, and then govern its activities.” (BS 180)

Der Frage, ob Religion ebenfalls das Ergebnis einer rationalen Körperschaft ist, stellt Dennett zwei kontrastierende Ideen gegenüber: David Sloan Wilsons *Multilevel-Selektionstheorie* (multi-level selection theory), und Rodney Starks und Roger Finks¹⁰⁹ *Rational-Choice-Theory*.

Wilson's Ziel ist es, zwischen konkurrierenden Gruppen diejenige positiv zu selektieren, die besser konzipiert ist, ohne dass die Mitglieder dieser Gruppe die Grundlagen kennen. Dabei muss die Gruppenfitness Dennett zufolge die individuelle Fitness der Mitglieder überbieten und Gruppen müssen konkurrieren. (BS 182) Stark und Finke wiederum verstehen Religion als Körperschaft, die nicht – wie häufig angenommen – auf Irrationalität beruht. (BS 183) In *Darwin's Cathedral*¹¹⁰ vergleicht Wilson beide Ansätze und kommt zum Schluss, dass die Struktur der Religion relativ zum Verhalten der Mitglieder erklärt werden muss. (BS 183) Glaube und Institution werden hier zusammen gedacht. Interessant ist hierbei, dass erstmals die Strukturen einer institutionalisierten Religion nicht allein von einem manipulativen Individuum her gedacht werden, sondern von der Gruppe der Gläubigen, die dieser Institution angehören. Dennett konstatiert, dass Religion das Ergebnis evolutionärer Prozessen von Memen ist und nicht von Gruppen. (BS 184) Wilson verwirft diesen Ansatz, weil er religiöse Merkmale als dysfunktional versteht. Dennett zufolge ist die Ursache für diese Ansicht ein Missverständnis von Dawkins starker (antireligiöser)

¹⁰⁹ Rodney Stark/Roger Finke: *Acts of Faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press 2000.

¹¹⁰ Wilson 2002.

Memtheorie: Dawkins vergleicht religiöse Meme häufig mit Viren, so dass Dennett zufolge Wilson diese Ansicht Dawkins' als Tatsache interpretierte. Dennett präsentiert eine „milde memetische Alternative“. (mild memetic alternative; BS 184) Ist ein Mensch mit einem Mem infiziert, das Gruppensolidarität fördert, hängt das Überleben des Wirts von einem Zusammenschluss mit anderen Individuen in einer Gruppe ab. Ob die anderen Individuen, mit denen sich der infizierte Wirt zu einer Gruppe zusammenschließen möchte, oder ob der Wirt die anderen Individuen erst infiziert, thematisiert Dennett nicht, doch der Erfolg dieser Gruppe zeigt sich im Neid und der Neugier anderer Individuen außerhalb dieser Gruppe. Daraus resultiert nach Dennett die Erleichterung, sprachliche, ethnische und geographische Grenzen zu überwinden. (BS 185) Das Gruppensolidaritätsmem stabilisiert die Gruppe also nicht nur *von* innen, sondern auch *nach* außen, indem Neid und Neugier der Gruppe fernstehender Individuen die eigenen geographischen, sprachlichen und ethnischen Grenzen leichter überwinden können. Dennetts Kritik unterlässt allerdings, dass Menschen nicht isoliert voneinander kulturelle Phänomene entwickeln. Auch hier stellt sich – bereits wie bei Dawkins – dieselbe Frage, welche Entität Meme haben und wie sie ihren Weg in menschliche Gehirne finden. Dennett erwähnt hier keinerlei empirische Befunde von bspw. nordamerikanischen Individuen, die beim Anblick einer synchronen und kooperativen Gruppe von Muslimen beim Beten ihre ethnischen, sprachlichen und geographischen Grenzen überwinden und sich der Gruppe anschließen.

Dennetts Kritik richtet sich ebenfalls gegen Stark und Finke, die dem religiösen Individuum eine rationale Entscheidung für ihren Glauben unterstellen. (BS 185) Dennett argumentiert gegen eine kalkulierbare Religiosität. Dennett zufolge fühlen sich Gläubige, wenn sie durch die Vertreter der Rational Choice Theory als gerissene Anleger (cannily making a sound investment) bezeichnet werden, tief verletzt. (BS 185f.) Meme hingegen, so Dennett weiter, suchen sich ihre Wirte selbst. Wurde ein Wirt gefunden, wird dieser nach Dennett zu einem rationalen Knecht. (BS 186) Die anfängliche Entscheidung eines Mems für einen Wirt erfolgt noch ohne rationalen Zuspruch des Wirtes. Ist der Wirt allerdings erst einmal infiziert, wird dieser Dennett zufolge sein Mem pflegen. Bleibt die Frage, wie die Meme sich ihre Wirte aussuchen? Ferner, wo die Meme zu verorten sind? Welcher Entität entsprechen sie? Nicht nur diesen Fragen bleibt Dennett eine Antwort schuldig. Ebenso der Freiheit beraubt er den Menschen. Der Memtheorie zufolge sind alle Menschen Wirte verschiedener Meme. Diese Meme suchten sich ihre Wirte selbst aus. Der Mensch ist demnach vollständig determiniert. Woher wissen wir Menschen dann, dass es eine Memtheorie gibt? Möglicherweise gibt es Meme, die Dawkins und Dennetts Gehirne glauben lassen, dass es eine Memtheorie gibt.

Rational setzt Dennett gleich mit *profitsteigernd*. Finke und Stark definieren Rationalität allerdings als Bemühung der Menschen, Entscheidungen innerhalb der Grenzen der eigenen Informationen und des Verständnisses zu treffen, die durch verfügbare Optionen beschränkt und von persönlichen Präferenzen und Geschmack geleitet sind.

„These considerations lead us to this formulation of the principle of human rationality: *Within the limits of their information and understanding, restricted by available options, guided by their preferences and tastes, humans attempt to make rational choices.*” (Stark/Finke 2000, 38; Hvh. i. O., TP)

Innerhalb der Grenzen der eigenen Informationen beinhaltet nach Stark und Finke das Anerkennen, dass wir keine Entscheidungen treffen können, von denen wir nichts wissen, oder uns für bessere Angebote entscheiden, wenn wir falsche Informationen über die jeweiligen Vorteile haben. (ebd.) *Innerhalb der Grenzen ... des Verständnisses* meint nach Stark und Finke, dass Menschen Entscheidungen aufgrund ihrer Prinzipien, Meinungen (belief) oder Theorien treffen, die den Menschen sagen, wie die Dinge funktionieren. Die Varianzen auch innerhalb einer Kultur kommen zustande, weil die Menschen unterschiedlich erzogen wurden und ihre Entscheidungen deshalb *von persönlichen Präferenzen und Geschmack geleitet sind*. Abschließend bemerken Stark und Finke, dass Menschen dem Diktat der Gründe folgen, weil sie damit die Befriedigung ihrer Ziele anstreben. Wie später noch gezeigt wird, bezeichnet Wittgenstein diese Entscheidungen innerhalb der eigenen Erfahrungsgrenzen als Bezugssysteme. Entscheidungen innerhalb dieser Bezugssysteme sind dann jeweils rational, solange sie den Regeln der Bezugssysteme folgen. Irrational sind sie nur, wenn der Beobachter den Standpunkt der Teilnehmer eines solchen Bezugssystems, dessen Handlung für ihn rational ist, nicht ins eigene Urteil einbezieht.

Dennett hingegen bleibt bei seiner Ansicht, dass entgegen wirtschaftlichen Modellen wie der Rational-Choice-Theory die menschliche Gruppenbildung wenig mit Kalkulation und Rationalität zu tun hat. Sprache und Kultur jedoch verdichten die Komplexität der Gruppenbildung beim Menschen gegenüber dem Herdeninstinkt der Tiere. Dennett ist der Ansicht, dass Religion auf dem Vertrauen an vermeintliche Religionsexperten basiert, bei denen es keine Übertreibung wäre zu sagen, dass sie nicht verstehen würden, wovon sie reden. (BS 220) Denn im Übergang der Volksreligion zur organisierten Religion wandelten sich die Glaubensüberzeugungen von sehr klaren, konkreten Folgen der Volksreligion, zu solchen mit systematisch schwer fassbaren Folgen organisierter Religionen, auf die man nur noch mit Lippenbekenntnissen reagieren kann. (BS 227) Darin liegt dann auch für Dennett der Unterschied zwischen religiösem und wissenschaftlichem Glauben: (BS 233) *physikali-*

sche Transformationen in der Geschichte der Menschheit basieren auf sehr vielen detaillierten, positiven, weil wiederholbaren, Resultaten. Deshalb ist der Glaube an physikalische Wahrheiten Dennett zufolge mehr gerechtfertigt als das Bekennen der organisierten Religionen. Hier gesteht Dennett auch der Physik einen zugrundeliegenden Glauben ein.

„There is a big difference between religious faith and scientific faith: what has driven the changes in concepts in physics is not just heightened skepticism from an increasingly worldly and sophisticated clientele, but a tidal wave of exquisitely detailed positive results [...]. And this makes a huge difference because it gives beliefs about the truths of physics a place where the rubber meets the road, where there is more than mere professing that can be done.” (BS 233)

Religiöser Glaube unterscheidet sich nach Dennett demnach von physikalischem Glauben, weil die Physik eine Menge positiver Resultate vorweisen kann – im Gegensatz zur Religion. Die Menge positiver Resultate sind für Dennett in Rekurs auf den Physiker Richard Feynman (BS 231) Aussagen und Vorhersagen, die Feynman trifft, Dennett nicht versteht, ihnen dennoch beipflichtet. Dennett vertraut Feynman – zumindest als Physiker. Für Dennett besteht in diesem Vertrauen eine Gemeinsamkeit von religiösem und physikalischem Glauben. Wieso ist für Dennett und Dawkins dann aber der Glaube an Aussagen der Eltern so signifikant für Religionen und irrational? Der Unterschied besteht Dennett zufolge in der Tatsache, dass religiös Gläubige ihren Glauben in einer extravaganten Handlung wie Selbstmord, bevor man einem Element der Lehre abschwört, beweisen müssen. Gläubige der Physik müssen ihren Glauben nicht beweisen.¹¹¹ Doch Dennett substanzialisiert hier Gott erneut. Physik und Religion teilen sich ihre Genese als Produkte der menschlichen Kultur. Historisch lassen sich so lediglich Gründe finden, denen zufolge man die Genese sowohl der Physik als auch der Religion Für-wahr-halten kann. Systematisch allerdings sind die Geltungsansprüche der Physik scharf getrennt von denen der Religion. Die Geltung beider Phänomene ist unabhängig von ihrer Genese. M. a. W., physikalische Objekte und religiöse Objekte sind grundlegend different. Sie gehören nicht der gleichen Klasse an. Zwar lassen sich auch die Geltungsansprüche sprachlich artikulieren. Das zeigt allerdings nur, dass die Geltungen mittelbar und kontextuell bedingt sind. Das Verhältnis von Genese und Geltung ist deshalb nicht dualistisch, sondern dialektisch. Die Beschreibung physikalischer Phänomene ist damit zwar sprachlich vermittelt. Die Evidenzen sind allerdings akulturell zu überprüfen. Ebenso sind religiöse Phänomene zwar sprachlich

¹¹¹ Warum war es dann so wichtig, das Higgs-Boson zu finden?

zu beschreiben. Der Glaube an das Supranaturale allerdings ist ebenso kulturunabhängig, wie die vielfältigen Ausprägungen interreligiös zeigen. Obwohl Physik und Religionen Geltungen sprachlich vermitteln, sind die Bezugssysteme und Kontexte der Genese relevant. Was demnach zwar allen Phänomenen gemeinsam, allerdings different zu untersuchen ist, ist die Rede. Die physikalische *Rede*, die religiöse *Rede* usw.¹¹² Die verwendeten Begriffe sollten deshalb nicht substantzialisiert werden, sondern funktional verwendet werden.

Die extravaganten Handlungen der organisierten Religionen erlauben Dennett zufolge nur Lippenbekenntnisse, weil der Glaube an Gott durch die Verwaltung vieler Meme verschleiert wird und eine rationale Untersuchung schwierig oder unmöglich macht. Dennett entwickelt eine höherstufige Form des Glaubens: den Glauben an den Glauben. Dieser wurzelt im Glauben an Gott. Wer an Gott glaubt, glaubt an Gottes Existenz. (BS 221) Einen solchen Bekenntniswettstreit erklärt Dawkins¹¹³ mit zwei Gründen seiner Memtheorie: Zum einen steigert zunehmende Bekenntnis die Fitness eines Mems, indem es die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Zum anderen nimmt im Zuge des zunehmenden Bekenntnisses die Verständlichkeit des religiösen Mems ab, sodass Paraphrasierungen nicht mehr möglich sind. Diese Gründe resultieren nun Dennett zufolge in dem religiösen Ziel, die eigenen Überzeugungen vor Kritiken zu sichern. Deshalb wird das Ziel, Gottes Existenz zu beweisen oder zu widerlegen, für jeden Wissenschaftler zu einer Donquichotterie (a quixotic quest), und für Dennett unwichtig. (BS 246) So wird die einstige Erfahrung Gottes zur irrationalen Art des Verliebense. (BS 250) Deshalb ist Religion auch nicht mehr die moralische Instanz, der man zu folgen hat. Dennett scheint darauf aufmerksam machen zu wollen, dass heutige Gesellschaften unabhängig von religiösen Überzeugungen funktionieren. Deshalb können sich die Menschen ohne religiöse Überzeugungen gegenseitig vertrauen – Dennetts Vorstellung von Demokratie.

„Today, when patterns of mutual trust are quite securely established in modern democratic states independently of any shared religious belief, the bristling defenses of religions against corrosive doubt begin to look vestigial, like fossil traces of an earlier epoch. We no longer need God the Policemen to create a climate in which we can make promises and conduct human affairs on their basis, but He lives on in legal oaths – and in the imaginations of many who are terrified of the prospect of abandoning religion.” (BS 283)

¹¹² Vgl. Ingolf U. Dalferth: *Religiöse Rede von Gott*. München: Christian Kaiser Verlag 1981.

¹¹³ Richard Dawkins: Viruses of the Mind. In: Bo Dahlbom (Hrsg.): *Dennett and his Critics*. Oxford: Blackwell 1993. S. 13-27.

Gott und Religion wurden demnach durch säkulare, respektive vernunftbasierende Instanzen abgelöst, die nicht mehr erniedrigend und unnötig (demeaning and unnecessary; BS 307) erscheinen. Das neue Wesen von Religion ist ein transformiertes, dessen Nutzen Dennett allerdings für die Menschheit anzweifelt. (BS 309) Seit Anbeginn der Zeiten und protoreligiösen Formen selektierten sich Eigenschaften von Religion bis zu einer heutigen unüberschaubaren Menge von Eigenschaften, die Menschen ansprechen, aber auch eine Fülle von Eigenschaften, die eine Identität der Zusammensetzungen für ebendiese Eigenschaften bewahren. (ebd.) Die Naturwissenschaften, so Dennett weiter, ermöglichen den Menschen die Gründe dieser Eigenschaften und Transformationen zu erkennen, so dass Dennett zufolge Religion in ihrer allumfassenden Funktion für einige Menschen nicht mehr tragbar ist – für andere schon. (BS 310) Prospektiv wird sich der manipulierende und irrationale Charakter von Religion nur zum Thema wissenschaftlicher Untersuchungen machen lassen, wenn sämtliche Einzelaspekte von Religion untersucht werden, um zukünftige Umgangsformen mit Religion zu entwickeln. (ebd.)

Damit setzt Dennett allerdings voraus, dass es in der Geschichte der Menschheit Probleme gab, die mit Religion zu lösen waren, heute allerdings nicht mehr mit Religion zu lösen sind. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit wird sich zeigen, dass Eckart Voland eine differenzierte Terminologie von Religion vorschlägt, die eine differenzierte Untersuchung von Religion als komplexen Phänomen ermöglicht. Allerdings stellt sich der Charakter von Religion nicht als manipulierend und irrational heraus, sondern vielmehr als notwendig für das Überleben der Menschen.

1.iv. Fazit

Sowohl Dennett als auch Dawkins behandeln Religion als statische Entität, für deren Eigenschaften sie sich exemplarisch am Christentum und Islam bedienen. Auch wenn Dennett eine Entwicklung zugibt, ist diese seiner Ansicht nach keine gute. (BS 309) Allerdings ist keine Religion heute so, wie sie zu Beginn war. Alle Religionen sind ebenfalls einem ständigen Wandel unterzogen. Folgt man dem Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienst (REMID e.V.), gibt es allein in Deutschland 26 verschiedene Vereinigungen und Gemeinschaften, die der Römisch-Katholischen Kirche angehören, 75 verschiedene Vereinigungen und Gemeinschaften der Protestantischen Kirche, ferner 26 Gemeinden und Pfarreien der Orthodoxen, Orientalischen und Unierten Kirchen.¹¹⁴ Ein einheitliches Wesen sämtlicher Religionen gibt es also nicht.

¹¹⁴ http://www.remid.de/index.php?text=info_zahlen Letzter Aufruf: 12. April 2013, 11:45Uhr.

Dennett stellt mit zeitgenössischen, meist naturwissenschaftlichen Theorien über Religion den religiösen Glauben in Frage. (BS 312) Ein einzelner Sinn für Spiritualität erscheint Dennett als sehr unwahrscheinlich. Vielmehr präferiert Dennett eine Konvergenz mehrerer verschiedener überaktiver Dispositionen, Empfindlichkeiten und anderer Anpassungen, um Religion in ihrer Komplexität zu erfassen, die in Dennetts Untersuchungen allerdings nichts mehr mit Gott oder Religion zu tun haben. (BS 317) Für zukünftige Forschungen ist dieser Ansatz essenziell: Natur- und Neurowissenschaften befinden sich auf einem unaufhaltbaren Vormarsch zu Universalwissenschaften mit dem Anspruch, sämtliche bisher ungeklärte Fragen beantworten zu wollen. Zwangsläufig werden somit auch geisteswissenschaftliche Themen mit naturwissenschaftlichen Paradigmen untersucht. Für Dennett liegt die Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaftlern in der Beurteilung der einen Wahrheit: Sehen Naturwissenschaftler Meinungsverschiedenheiten als Ansporn, die Frage mit der einen Wahrheit zu beantworten, erklären Geisteswissenschaftler die Objektivität ihrer Interpretationen für relativ. (BS 262) Die Geisteswissenschaft verharret damit für Dennett in einem Kulturrelativismus und verschließt sich deshalb den objektiven Fakten. Die grundlegende Unterscheidung zwischen der Genese eines Phänomens und dessen Wirkung lassen sowohl Dennett als auch Dawkins vollständig außer Acht.

Mit Maturana und Varela als Naturwissenschaftlern habe ich zu zeigen versucht, dass dieser Dualismus nur ein scheinbarer ist. Der Mensch als Bestandteil seiner Umwelt kann nicht anders als leiblich agieren und somit auf seine Umwelt unmittelbar reagieren. Dabei stehen Mensch und Welt in einem dauerhaften Korrelationsprozess. Die kulturelle Phänomene, so meine Hypothese, haben sich deshalb nicht im Rahmen der natürlichen Selektion entwickeln können. Darwins Ausführungen zur sexuellen Selektion legen nahe, dass für die Entwicklung kultureller Phänomene allein kognitive Eigenschaften nicht ausreichen. Die Genese kultureller Phänomene erfordert neben kognitiven Prozessen ebenso mentale, weil das sinnlich Wahrgenommene im Rahmen subjektiver Erfahrungen interpretiert wird. Dieser Interpretationen sind dann kreative Momente inne, die Wahrgenommenes von anderen Objekten unterscheiden. Diese Tatsache zeigt allerdings, dass keine Letztbegründung alles erklären kann, sondern dass ebenso die Bedingungen des Milieus, in dem sich das Individuum befindet, signifikant für dessen Verhalten ist. Ferner spielen bei der Untersuchung kultureller Phänomene ebenfalls die leiblichen Aspekte eine Rolle. Komplexe kulturelle Phänomene lassen sich demnach nicht ausschließlich über die Entwicklung des Geistes in der Evolution erklären, denn geistige Aktivitäten wirken sich auf leibliche Eigenschaften aus und umgekehrt. Das Gehirn bezieht sich auch „nur“ auf das *zentrale* Nervensystem.

Nervenbahnen befinden sich in jedem Teil unseres Körpers.¹¹⁵ So können wir über die Naturwissenschaften sicher die Grundlagen der Evolution als historische Genese des Menschen erfahren. Die unterschiedlichen Geltungsansprüche allerdings obliegen weiterhin ebenfalls den Untersuchungen von Geistes- und Sozialwissenschaften.

Im Folgenden werde ich die hier vorgestellten reduktionistischen Ansätze mit naturwissenschaftlichen Befunden zurückweisen. Es wird sich zeigen, dass auch in der Naturwissenschaft verschiedene (disziplinäre) Perspektiven eingenommen werden und der Konflikt nicht zwischen Natur- und Geisteswissenschaft, respektive Religion existiert, sondern vielmehr zwischen Wissenschaft und Naturalismus.

¹¹⁵ Dazu später mehr in Kapitel 4.

2. In medias res – Wege zur Wissenschaft

Ziel der *New Atheists* ist es, Religion aufgrund eines irrationalen Glaubens an Gott als gefährlich einzuordnen. Religion, so verstanden, müsste aufgrund ihres gefährlichen Wesens annihiliert werden. Dieser irrationale Glaube ist Richard Dawkins zufolge das Nebenprodukt einer kognitiven Fehlfunktion des Menschen: den Eltern und/oder Stammesältesten Glauben zu schenken. Im vorangegangenen Kapitel habe ich zu zeigen versucht, dass bereits eine Grundannahme der *New Atheists*, Religion als Nebenprodukt der natürlichen Selektion darzustellen, nicht haltbar ist. Bereits Darwin erkennt die Signifikanz der sexuellen Selektion für die Entwicklung des Menschen. Es gelingt ihm nachzuweisen, dass Phantasie, Bewunderung und Neugierde mentale Entwicklungen des menschlichen Verstandes sind, die für Darwin die Voraussetzungen für einen religiösen Glauben darstellen. Insofern ist Miller zu folgen, weil sich die sexuelle Selektion beim Menschen nicht mehr auf die Herausbildung eines Schönheitssinnes und der Ornamentik konzentriert, sondern auf die Entwicklung geistiger Fähigkeiten. Mit Welsch konnte dann gezeigt werden, dass sich diese Fähigkeiten beim Menschen von ihrem ursprünglichen Nutzen zur Reproduktion lösen konnte, auch wenn Welsch diese Entwicklung allein auf die kognitiven Fähigkeiten beschränkt und die mentalen außer Acht lässt.

Religion ist demnach kein Nebenprodukt der natürlichen Selektion. Mentale Fähigkeiten sind vielmehr die Voraussetzungen für Religion, die sich erst im Rahmen soziokultureller Kommunikation als sinnkonstituierend aufzeigen.

Ziel des vorliegenden Kapitels ist es, Dennetts Forderung nach naturwissenschaftlichen Untersuchungen von Religionen nachzukommen und dabei meine Hypothese zu unterstützen, dass Religionen mit naturwissenschaftlichen Befunden nicht vollständig und hinreichend zu erklären sind. Dabei wird sich zeigen, dass die naturwissenschaftlichen Befunde meine Hypothese unterstützen. Die kognitive Entwicklung des Menschen erlaubt die Annahme, dass sich das Gehirn zur Problemlösung entwickelte. Andrew Newberg und Eugene d'Aquili entwickeln den Ansatz der Neurotheologie,¹¹⁶ demzufolge Religion sich als Überlebensmechanismus des menschlichen Gehirns aufgrund der kognitiven Fähigkeiten entwickelte. Zugunsten des individuellen Überlebens kompensiert das menschliche Gehirn Anomalitäten, die dem Subjekt schaden könnten. Aus diesen Kompensationen entstehen Erklärungsmodelle im Rahmen subjektiver Erfahrungen. Zwar lassen auch Newberg und d'Aquili Genese und Geltung außer Acht. Ihr Ansatz veranschaulicht allerdings die Funktion des Gehirns und der kognitiven Fähigkeiten, die es den Menschen ermöglichen, eine

¹¹⁶ Vgl. auch Michael Blume: *Neurotheologie*. Marburg: Tectum 2009.

Differenz zwischen dem menschlichen Innen und Außen zu konstruieren, um damit die eigenen physischen Grenzen zu erkennen. Deshalb besteht für Newberg kein Dualismus zwischen dem Gehirn als Materie und dem Geist als immaterielles Phänomen.

2.i. Evolution und *cognitive science*

Wie bereits Darwin bemerkt, verfügt noch heute der Mensch über einige Eigenschaften, die er mit den niedrigsten Tieren gemeinsam hat. Einer dieser Instinkte ist der Drang zu Überleben. Verfügt ein Einzeller jedoch über wenige Möglichkeiten seine Umwelt wahrzunehmen, sich zu verteidigen oder Konsequenzen seines Handelns abzuschätzen, lebt der frühe Mensch in einer ständigen Angst: Im Gegensatz zum Tier handeln wir nicht länger ausschließlich instinktiv in Gefahrensituationen, sondern haben mit der Weiterentwicklung des Gehirns und den geistigen Fähigkeiten die Möglichkeit, Ereignisse infrage zu stellen und Konsequenzen von Handlungen zu erkennen.

Die Neurowissenschaftler Andrew Newberg und Eugene d'Aquili untersuchen seit vielen Jahren Menschen bei der Meditation. In ihrem Buch *Why God won't go away*¹¹⁷ (nicht zu verwechseln mit Alister McGraths Buch des gleichen Titels!) präsentieren sie Untersuchungsergebnisse vom Höhepunkt der Meditation. Die Bilder der Single Photon Emission Computed Tomography (SPECT) zeigen eine erhöhte Durchblutung des Lobus parietalis superior, also des oberen Scheitellappens. Dieser ist im Wesentlichen für die Orientierung des Individuums in seiner Umwelt zuständig. Newberg erklärt, dass die Wahrnehmung konstant die Grenzen des eigenen Körpers erzeugen muss, damit das Individuum zwischen dem Selbst und dem Anderen – ob Objekt oder eine andere Person – unterscheiden kann und sich so in seiner Umwelt orientiert:

„To perform this crucial function, it must first generate a clear, consistent cognition of the physical limits of the self. In simple terms, it must draw a sharp distinction between the individual and everything else, to sort out the you from the infinite not-you that makes up the rest of the universe.” (Newberg/d'Aquili 2001, 5)

Nicht allein die Differenzierung zu Objekten der Umwelt gilt es zu ziehen, sondern ebenso der eigenen physischen Grenzen. Das Individuum muss sich demnach erst einmal selbst zum Objekt machen, um eigene Grenzen erkennen zu können.¹¹⁸ Newberg weist darauf

¹¹⁷ Andrew Newberg und Eugene d'Aquili: *Why God won't go away. Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books 2001. (Dt.: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München/Zürich: Piper 2001.) Die Zitation folgt der Originalausgabe.

¹¹⁸ Dieses Problem wird in der *Philosophy of Mind* als Problem der 1. Person Perspektive besprochen. Sh. bspw. Gertrude Elisabeth Margaret Anscombe: The First Person. In: S. D. Guttenplan (Hrsg.): *Mind and Language*.

hin, dass diese Eigenschaft der komplexen Wahrnehmung des Menschen von seiner Umwelt ein Humanspezifikum darstellt. Dabei ist es nicht allein die Zunahme an Nervenfasern, die sich beim Menschen zu Knäueln und Schleifen bilden (Newberg/d'Aquili 2001, 16), sondern ebenfalls die Kooperationen der verschiedenen Areale mit dem gesamten Gehirn. (Newberg/d'Aquili 2001, 17) Auch hier korrelieren Teile des Gehirns mit dem gesamten Gehirn, somit der beiden Hemisphären. Wie bereits Oliver Sacks in *Der einarmige Pianist*¹¹⁹ aufzeigt, nehmen wir nie eine vollständige Melodie wahr, sondern lediglich den Anfang und das Ende. (Sacks 2008, 235ff.) Der Rest der Melodie wird durch die Erfahrungen unseres Gedächtnisses ergänzt. Auch Newberg weist darauf hin, dass unser Gehirn keine vollständigen oder komplexen Wahrnehmungen und Gedanken übermittelt, sondern bestimmte Lautfolgen beim Sprechen innerhalb der bereits bekannten Grammatik und Syntax kontextualisiert und somit die Aussage logisch und verständlich werden lässt.

„This point can be further illustrated by examining the way in which the brain turns in raw auditory impulses into meaningful verbal understanding. The process begins as impulses from primary hearing centres reach the brain's main language center, usually located in the left cerebral hemisphere. For instance, the brain hears the sound 'right', which sounds exactly the same as 'write' and 'rite', and this auditory input is converted into intelligible words and sentences and understood logically, in the context of grammar and syntax.” (Newberg/d'Aquili 2001, 22)

Die Evolution stattete unsere Gehirne demnach mit längeren Nervenfasern aus, die sich aufgrund ihrer zunehmenden Länge zu einem Knäuel formen und verschiedene Areale, die bei Tieren noch nicht interagieren, können nun beim Menschen in Verbindung miteinander treten. Ferner verarbeiten wir Ereignisse unserer Umwelt immer nur im Kontext des bisher Bekannten und Erlernenen. Erfahren wir Neues, finden wir *ad hoc* keine rationale, i. e. uns bekannte und bereits erfahrene Erklärung dafür. Wir müssen lernen.

Die Verarbeitung von Sinneseindrücken obliegt dem bereits erwähnten Orientierungsfeld. Newberg zeigt auf, dass jede Hemisphäre über ein Orientierungsfeld verfügt. Dabei ist das Orientierungsfeld der linken Hemisphäre in der Lage, zwischen zwei Kategorien zu unterscheiden: einmal das, was wir greifen können, und zum anderen das, was wir nicht greifen können. Erst in der Interaktion beider Hemisphären ist das Gehirn fähig, die Sinnesdaten

Oxford: Oxford University Press 1971. S. 43-65. Ferner Donald Davidson: First person authority. In: Ders.: *Subjektive, Intersubjektive, Objektive*. Oxford: Oxford University Press 2001.

¹¹⁹ Oliver Sacks: *Der einarmige Pianist. Über Musik und das Gehirn*. Reinbek: Rowohlt 2008.

zu einer lebendigen und komplexen Wahrnehmung des Selbst zu verbinden und somit eine Orientierung der Welt zu konstruieren, in der sich dieses Selbst bewegen kann.

„[...] the distinction between self and other may have its roots in the ability of the left orientation area to judge between these two simple categories of reality – that which can be grasped and that which can't. Whatever the origins of the orientation response might be, and however the brain supports it, the important point is that by working in concert, the two sides of the orientation association area are able to weave raw sensory data into the vivid, complex perception of a self and into a world in which that self can move.” (Newberg/d'Aquili 2001, 28f.)

Newberg erkennt durchaus den möglichen Kritikpunkt, das Selbst und andere physische Körper als mentale Vorstellungen und somit als nicht existent einzuordnen. Sein Ziel ist es jedoch zu erklären, dass der menschliche Geist nur in einem permanenten Prozess die Differenz zwischen einem Selbst und den Anderen ziehen kann.

Emergieren im Rahmen der Evolution neue Eigenschaften als Anpassungsmechanismen, stellt sich hier die Frage, wozu das menschliche Gehirn in beiden Hemisphären Orientierungsfelder generierte? Dem Menschen scheint eine solche Entwicklung demnach einen evolutionären Vorteil zu verschaffen. Worin besteht dieser Vorteil? Im Wesentlichen erklärten Physiker die Welt als stabil. Aktuelle Untersuchungen zeigen allerdings, dass diese physikalischen Annahmen unzutreffend sind.¹²⁰ Die uns umgebende Welt befindet sich vielmehr in einem ständigen Prozess des Wandels. Das menschliche Gehirn wurde dahingehend optimiert, diese Instabilitäten wahrzunehmen (im Rahmen seiner anthropischen Möglichkeiten) und flexibel auf Veränderungen zu reagieren. Folgt man Newberg, lässt sich schließen, dass die humanspezifische Fähigkeit der flexiblen und spontanen Anpassung des menschlichen Gehirns an seine Umwelt einhergeht mit einer sich im permanenten Wandel befindlichen physikalischen Realität. Sämtliche Sinneswahrnehmungen werden von den Sinnesorganen als objektzugehörig wahrgenommen, aber erst im Anschluss durch das Gehirn im Rahmen der erlebten Erfahrungen kontextualisiert und damit verständlich. Objekten sind demnach Sinn und Bedeutung nicht inhärent. Erst vermittelt der subjektiven Erfahrungen des singulären Individuums wird wahrgenommenen Objekten ein Wert zugeschrieben. Einhergehend mit Sinneswahrnehmungen ist also immer – mehr oder weniger – eine individuelle Zuordnung des Wahrnehmenden, die vom Wahrnehmenden eine bestimmte Reaktion fordert.

¹²⁰ Jan Cornelius Schmidt: *Instabilität in Natur und Wissenschaft: eine Wissenschaftsphilosophie der nachmodernen Physik*. Berlin: de Gruyter 2008.

Für Newberg steht daher auch fest, dass es keinen Dualismus zwischen Gehirn und Geist geben kann. Das Gehirn ist Newberg zufolge ein Komplex aus physischen Strukturen, das sensorische, kognitive und emotionale Daten sammelt und verarbeitet. So erschafft das Gehirn in Newbergs Perspektive den Geist als eine Erscheinung von Gedanken, Erinnerungen und Gefühlen, die im Rahmen der Wahrnehmungsprozesse im Gehirn entsteht. (Newberg/d'Aquili 2001, 33) Geist und Gehirn bestehen für Newberg neurologisch in einem reziproken Verhältnis des gegenseitigen Entstehens und Bestehens. Der Geist kann nicht ohne das Gehirn existieren; und das Gehirn erschafft den Geist. Newbergs Resümee lautet daher, Geist und Gehirn als zwei Seiten einer Medaille zu betrachten.

„Neurologically speaking, then, the mind cannot exist without the brain, and the brain cannot exist without striving to create the mind. The relationship of mind and brain is so intimately linked, in fact, that it seems most reasonable to consider the terms as two different aspects of the very same thing.” (Newberg/d'Aquili 2001, 33)

Kritisch anzumerken ist hier allerdings, dass kein hinreichender Grund vorliegt, keinen Dualismus zu postulieren. Beim Eigenschaftendualismus hätten der Geist und das Gehirn verschiedene Eigenschaften. Das Gehirn hätte die Eigenschaft, Daten zu sammeln, der Geist die Eigenschaft, diese zu kontextualisieren und als innere Repräsentation abzubilden. Sind dies allerdings die Eigenschaften von Geist und Gehirn, ergibt sich gleichfalls ein Substanzendualismus.¹²¹ Für Newberg (Newberg/d'Aquili 2001, 33) ist das Gehirn die datensammelnde physische Struktur, demnach Materie. Der Geist hingegen ist die Erscheinung dieser Datensammlung im Rahmen der erfahrungsbasierten Kontextualisierung. Demnach konstruieren die materiellen Zustände des Gehirns (Datensammlung) die mentalen Zustände (Erscheinungen). Newberg scheint hier einen psychophysischen Parallelismus von Geist und Gehirn zu vertreten, nach dem Geist und Gehirn zwei verschiedene Eigenschaften sind, die in einer Aktion stehen (interaktionistischer Eigenschaftendualismus).¹²²

¹²¹ Vgl. dazu Richard Swinburne. Bspw. Richard Swinburne: *Personal identity: The Dualist Theory*. In: Sydney Shoemaker & Richard Swinburne: *Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press 1996. S. 1-66. Ders.: *The evolution of the soul*. Oxford: Oxford University Press 1986. Ders.: Dualism intact. In: *Faith and Philosophy* 13. S. 68-77.

¹²² Diese Ansicht erinnert an Gustav Theodor Fechner, der davon ausgeht, dass der Körper von außen betrachtet physisch erscheint, von innen allerdings psychisch. Der Körper ist demnach die organisierte Materie des Geistes. Fechner vertritt damit keinen Substanzendualismus, sondern einen Eigenschaftendualismus. Gustav Theodor Fechner: *Elemente der Psychophysik*. Paderborn: Aischines 2013. Vgl. auch Ernst Machs Weiterentwicklung der Theorie Fechners, die unter dem Namen „neutraler Monismus“ bekannt ist. Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen und des Physischen zum Psychischen*. Darmstadt: WBG 1991

Wo ist der Ort dieser Aktion? Sind die mentalen Eigenschaften identisch mit den physikalischen? Welche Beziehung besteht zwischen Geist und Gehirn?

Dem Substanzdualismus stehen allerdings folgende Ansätze kritisch entgegen (nach Ansgar Beckermann¹²³):

1. Der interaktionistische Dualismus: ist ein Substanzdualismus, der von einer kausalen Beeinflussung der verschiedenen Substanzen Geist und Gehirn ausgeht. Demnach verursachen Zustände im Körper eines Individuums Zustände in deren Geist und umgekehrt verursachen Zustände im Geist körperliche Zustände.
2. Der Parallelismus: hierbei sind die beiden Substanzen ohne kausale Verbindung. Historisch vertrat bspw. Gottfried Wilhelm Leibniz diese Ansicht, nach der Gott den neuronalen Zuständen physische Korrelate zuordnete. Noch heute geht man in der Neurophysiologie von korrelativen Wechselwirkungen aus. David Chalmers zufolge, ist ein neuronales Korrelat des Bewusstseins eine neuronale Struktur, die für einen Bewusstseinszustand ausreicht.¹²⁴
3. Der Okkasionalismus: ist eine Kritik an Leibniz' prästablierter Harmonie von Nicolas Malebranche. Demnach wurde die Verbindung von Geist und Gehirn nicht von Gott eingerichtet, sondern Gott greift jedes Mal gezielt ein.
4. Der Epiphänomenalismus: wurde im 19. Jahrhundert von Darwins Unterstützer Thomas Henry Huxley begründet. Demnach sind die mentalen Zustände im Gehirn eines Menschen kausal von den Aktivitäten des Gehirns abhängig, die verschiedene Sinneseindrücke verarbeiten. Dabei ist ein bewusstes Erlebnis dieser Afferenzen nicht notwendig für das Verhalten des Individuums. Erlebnisse werden also durch Veränderungen im Gehirn verursacht. Diese Erlebnisse wirken jedoch nicht auf den Körper zurück. Das Bewusstsein eines Menschen ist somit nur ein Epiphänomen, eine Erscheinung.

Darwin war wohl nicht Huxleys Meinung. Vertritt Darwin doch die Ansicht, dass die Erscheinungen der Welt, die Phantasie, Verwunderung und Neugierde des Menschen auslösen, ebenfalls zum Aberglauben führen können, solange sie nicht vom menschlichen Verstand kontrolliert werden. (DM 96) Darwin scheint hier die Ansicht zu vertreten, dass die Sinneseindrücke eines Individuums innerhalb seiner Umwelt sein Verhalten beeinflus-

¹²³ Ansgar Beckermann: *Einführung in die analytische Philosophie des Geistes*. Berlin/New York: de Gruyter 2001².

¹²⁴ Sh. David Chalmers: What is a neural correlate of consciousness? In: Thomas Metzinger: *Neural correlates of consciousness*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 2000.

sen würden, obschon Darwin diese Gedanken meines Wissens in dieser Deutlichkeit nicht erwähnt.

Die Probleme, die sich mit den Annahmen des interaktionistischen Dualismus ergeben, fasst Beckermann als Problem um den empirischen Nachweis einer Wirkung des Geistes auf das Gehirn zusammen. Das führt zu derzeit unlösbaren Fragen, wie:¹²⁵

- a) Warum sind die Wirkungen des Geistes so *minimal* und nur *auf bestimmte Bereiche des Gehirns beschränkt*?
- b) Wie ist ein Einwirken des Geistes auf den Körper mit den *physikalischen Erhaltungssätzen* vereinbar?
- c) Warum bedarf der Geist überhaupt eines *komplexen* und *funktionsfähigen Gehirns*, um kausal wirksam sein zu können?
- d) Wie sieht der *Mechanismus* aus, auf dem die kausale Beziehung zwischen Geist und Körper beruht?
- e) Warum kann *mein* Geist auf *mein* Gehirn, aber auf *kein anderes* Gehirn einwirken.

Frage c) nach der Voraussetzung eines komplexen und funktionsfähigen Gehirns zur kausalen Wirksamkeit, beantwortet Newberg in Bezug auf die Religion, dass Gott lediglich im Rahmen unserer Fähigkeiten wahrnehmbar ist, bspw. Gottes Stimme über auditive Prozesse, sein Angesicht über visuelle Prozesse, selbst eine mystische Mitteilung bedarf der emotionalen Zentren.

„If God does exist, for example, and if He appeared to you in some incarnation, you would have no way of experiencing His presence, except as part of a neurologically generated rendition of reality. You would need auditory processing to hear His voice, visual processing to see His face, and cognitive functions to comprehend His meaning, and input from the brain’s emotional centers to fill you with rapture and awe.” (Newberg/d’Aquili 2001, 37)

Der Geltungsbereich von Religionen verschiebt sich hier von der evolutionsbiologischen Genese zur autoritären Rechtfertigung von Aussagen über Religionen. Die gefahrenkompensierende Funktion ist ein Anpassungsmechanismus an die Umwelt, der wahrscheinlich erstmals bei Homo Sapiens Sapiens auftrat, somit Vorgängern des Homo Sapiens nicht inhärent war. In der gleichen Art konnte sich das Gehirn entwickeln, weil die notwendigen

¹²⁵ Nach Beckermann 2001², S. 56. Hervorhebungen im Original.

Organe des Menschen zum Mitteilen, so wie Darwin beschreibt, sich reziprok zur Mitteilung entwickelten. (DM 89f.) Diese komplexen Strukturen des menschlichen Gehirns konstruieren ein lebendiges und dynamisches Abbild des Milieus, in dem sich ein jedes Individuum befindet. Newberg zufolge bedarf es vor allem der vier Assoziationsfelder der visuellen Assoziation zur Körperwahrnehmung, (1) des Orientierungsfeldes der inneren Wahrnehmung (linkes Orientierungsfeld) und (2) der physischen Abgrenzung des eigenen Körpers nach außen (rechtes Orientierungsfeld), (3) des Aufmerksamkeitsfeldes für intentionales Verhalten und Motorik und (4) des sprachlich-begrifflichen Assoziationsfeldes zur Erzeugung abstrakter Begriffe und deren Relation zu wahrgenommenen Objekten. Allein in der Kooperation dieser Felder ist es dem menschlichen Geist möglich, humanspezifische Fähigkeiten zu entwickeln. Diese Felder ermöglichen die Fähigkeiten, die Newberg als Organisationsprinzipien des Geistes bezeichnet. (Newberg/d'Aquili 2001, 48) Die kognitiven Operatoren (holistisch, reduktionistisch, abstrahierend, quantitativ, kausal, binär, existentiell und emotional)¹²⁶ kategorisieren die menschliche Umwelt. Keine Aktivität eines Menschen tritt demnach singulär auf. Alle Gehirnregionen stehen miteinander in Verbindung.¹²⁷ Die Komplexität ist allerdings nicht allein kognitiv. Am Beispiel der Wahrnehmung von Rinde, Zweigen und Blättern zeigt Newberg, wie der holistische Operator uns die Welt im Ganzen erkennen lässt. Dieses Erkennen ist nach Newberg aber kein kognitives, sondern ein mentales. (Newberg/d'Aquili 2001, 48) Es genügt demnach nicht, die kognitive Fähigkeit der physischen Zugehörigkeit von Rinde, Zweigen und Blättern, um die wahrgenommenen Ereignisse zu kategorisieren und assoziativ darauf zu reagieren (sei es in der Bezeichnung *Baum* oder einer motorischen Reaktion, den Baum zu umgehen). Für eine vollständige Reaktion sind nach Newberg zusätzlich mentale Eigenschaften notwendig. Der abstrakte Operator benennt Newberg zufolge einzelne Ereignisse der Wahrnehmung.

¹²⁶ Vgl. hier Antonio Damasio's Theorie des somatischen Markers. Damasio postuliert ein emotionales Erfahrungsgedächtnis, in dem alle Erfahrungen des Lebens gespeichert sind und auf das Verhalten des Individuums einwirken. Dabei übernimmt der somatische Marker die Aufgabe, bei bestimmten Entscheidungen die bereits gemachten Erfahrungen des emotionalen Gedächtnisses zur Unterstützung einzusetzen. Antonio Damasio: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des menschlichen Bewusstseins*. München: List 2000. Ferner: Ders.: *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: List 2004. Ders.: *Der Spinoza Effekt: Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. München: List 2004.

¹²⁷ Obschon es gegenwärtig Debatten im Anschluss an Calvin gibt, die verschiedene historische Ansätze eines *sensus divinitatis* und daraus resultierende Neuerungen für philosophische Debatten sehen. So ist bspw. Sarah Coakley der Ansicht, dass „our very acts of visual perceiving and sensual response might be affected by our moral fibres, our spiritual maturity or our depths of scriptural engagement.“ Sarah Coakley: Gregory of Nyssa. In: *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Hrsg. von Paul L. Gavrilyuk/Sarah Coakley. Cambridge: University Press 2012. S. 36-55. Hier S. 55. Coakleys Kritik richtet sich dabei gegen den erkenntnistheoretischen Universalisierungsdrang der Postmoderne. Wie allerdings William J. Abraham im selben Band schließt, braucht es „more than ever if we are to make progress on the nature and significance of the spiritual senses.“ Dazu ferner Sarah Coakley: *Powers and Submissions: Philosophy, Spirituality and Gender*. Oxford: Blackwell 2002.

„The abstractive operator [...] gives us the ability to recognize a dachshund, dalmatian, and Irish wolfhound as members of a single conceptual category. Once such a category has been formed, other parts of the brain can give that category a name – in this case, ‘canines’.” (Newberg/d’Aquila 2001, 49)

Woher hat aber der abstrahierende Operator die Begriffe? Sind sie dem Menschen inhärent? Dann würde wahrscheinlich Pinkers Sprachinstinkt zutreffen. Doch die von uns verwendeten Begriffe haben wir im Laufe unseres Lebens gelernt. Denn einen Dalmatiner als Dalmatiner zu bezeichnen setzt die Bezeichnung des Objektes als Dalmatiner voraus. In der Erfahrung, einen Dalmatiner wahrzunehmen und als solchen zu bezeichnen, zeigt sich die richtige Verwendung des Gelernten. Aufgrund dieser Entwicklung sind die Menschen in der Lage zu behaupten, dass andere Menschen auf dieselben Gegenstände und Ereignisse so reagieren wie sie selbst. Dies kann zur Hypochondrie führen, aber auch zur Neugierde. Newberg zufolge versucht der Mensch diese Ängste durch Phantasie und Einfallsgabe zu reduzieren. (Newberg/d’Aquila 2001, 59) Werkzeugentwicklung und der Zusammenschluss zu größeren Gruppen sind die Folge. Die Teilung von Ressourcen, die Verteidigung gegen andere Gruppen (seien es Menschen oder Tiere), aber auch die Aufbewahrung von Lebensmitteln führen zu einer Zunahme an Freizeit, in der nicht an jedem Tag gejagt oder anderweitig ums Überleben gekämpft werden musste. Es können sich nach Newberg auch Ideen entwickeln, um sich zu schützen. Diese liegen Newberg zufolge in Gesetz, Kultur, Religion und Wissenschaft. (ebd.) Eugene d’Aquila nennt bereits 1972¹²⁸ diese Adaption den „kognitiven Imperativ“ (Newberg/d’Aquila 2001, 60) und meint damit die Fähigkeit, Gefahren der Umwelt wahrzunehmen und abzuschätzen, und mittels Erinnerung eine angemessene Antwort auf das Wahrgenommene zu finden und Alternativen abzuwägen.

„Perhaps the best way to explain man’s remarkable ability to order the chaotic stimuli of the external world into meaningful patterns is to start with a consideration of consciousness and of its functions as an extra-ordinarily complex, evolutionarily adaptive mechanism. The ability to perceive and evaluate environmental dangers, the ability to call to mind, either by construction or memory, a number of appropriate responses, as well as the more sophisticated ability consciously to weigh alternatives – these abilities are of paramount evolutionary importance pri-

¹²⁸ Eugene d’Aquila: The Biopsychological Determination of Culture. In: *Current Topics in Anthropology: Theory, Methods and Content*. Reading/Massachusetts: Addison-Wesley. Band 3, 1972. S. 1-29.

marily because they enhance adaptation in all environments.” (d’Aquila 1972, 7; Hvh. i. O., TP)

Die kognitive Fähigkeit des Menschen, Annahmen über seine Welt zu machen, korreliert mit der Präsumpion der *New Atheists*, der Mensch verfüge über eine kognitive Fähigkeit, den Stammesältesten oder Eltern zu glauben. Beide Ansätze setzen eine subjektunabhängige Welt voraus, die vom Subjekt aufgrund der biologisch evolvierten kognitiven Fähigkeit konstruiert wird. Eugene d’Aquila allerdings erwähnt den Gebrauch des Geistes (mind), um angemessen auf das Wahrgenommene zu reagieren. Das Wahrgenommene muss also vom Subjekt erst einmal als Etwas erkannt werden. Damit wird es gleichsam von Anderen differenziert und als ein Etwas identifiziert. Diese Eigenschaft ist freilich keine humanspezifische. Damit identifizieren Subjekte Gegenstände ihres Denkens in sprachgebundener Form, wie bereits weiter oben bei Dennett gezeigt wurde.¹²⁹ Es genügt nach Newberg und d’Aquila also nicht allein die kognitive Fähigkeit des Menschen als Anpassung an seine Umwelt. Zusätzlich sind mentale Fähigkeiten wie Erinnerungen, Wünsche oder Absichten notwendig, um angemessen auf Ereignisse zu reagieren.

Worin liegt der evolutionäre Nutzen dieser Fähigkeit? Diese Fähigkeit verleiht dem Menschen die Möglichkeit, sich anzupassen und zu überleben. (Newberg/d’Aquila 2001, 61) Für Dennett bilden diese Eigenschaften im Anschluss an Justin Barrett¹³⁰ einen *hyperaktiven Akteurserkennungsapparat* (hyperactive agent detection device, HADD). (BS 109) Die bei Newberg und d’Aquila noch so positiv anmutende kognitive Fähigkeit des Menschen, wird bei Dennett und Barrett zu einer Tendenz des Menschen, allem, was sich bewegt oder kompliziert erscheint, Akteurschaft (agency) – Annahmen, Wünsche und andere mentale Zustände – zuzuschreiben. (BS 114) Analog zum Hund, der die Ladung Schnee anbellt, die gerade vom Dach fällt und seinen Schlaf stört, (BB 109) löst Dennett zufolge der HADD beim Menschen Fehlalarme aus, die zu Irritationen werden, die grundlegend für die Entstehung von Religionen – Animismus – sind: „The false alarms generated by our overactive disposition to look for agents wherever the action is are the irritants around which the pearls of religion grow.” (BS 115) Nicht der Orientierung und dem Überleben des Menschen nutzt diese kognitive Fähigkeit Dennett zufolge, sondern sie ist lediglich ein *Über-das-Ziel-binausschießen* (overshooting), das der Mensch sich mit einigen Tieren teilt. (BS 109)

¹²⁹ Vgl. weiterführend – auch zur Relation Sprache und Denken – Ernst Cassirer: *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. ECW Band XVI 2003. S. 122f. und Donald Davidson 2001.

¹³⁰ Justin Barrett: Exploring the Natural Foundations of Religion. In: *Trends in Cognitive Science* 4, 2000. S. 29-34.

Kognition beinhaltet somit für Dennett offenbar in der kognitionswissenschaftlichen und evolutionspsychologischen Verwendung neben Informationsverarbeitungsprozessen auch mentale Ereignisse wie Wünsche, Einstellungen und Meinungen.

Neben den kognitiven Fähigkeiten wird nun deutlich, dass auch mentale Ereignisse menschliches Verhalten beeinflussen. Newbergs Ausführungen verweisen allerdings auf eine weitere Komponente. Sowohl der psychophysische Parallelismus als auch die kognitive Funktion der Körperwahrnehmung deuten auf die Signifikanz des menschlichen Körpers.¹³¹ Die kognitiven Fähigkeiten beschränken sich auf das Gehirn als Ort ihrer Funktion. Mentale Eigenschaften hingegen stehen in einem wechselseitigen Verhältnis mit Körpermotorik. In welcher Relation befinden sich kognitive, mentale und motorische Ereignisse?

Für den Zoologen Gerhard Neuweiler liegt die Humanspezifität in der Motorik.¹³² Am Beispiel der Musik¹³³ stellt Neuweiler dar, wie wichtig zeitliche Abläufe beim Erlernen und Spielen von Musik sind. Bei Untersuchungen an Primatengehirnen zeigen sich weitaus weniger Verarbeitungspräferenzen im Bereich der motorischen Steuerung als beim Menschen. Dabei begegnen sich zwei wichtige Informationen im Nachhirn:

1. Zum einen treffen Sinnesinformationen der Muskeln über den letzten Stand der Dinge des Gelernten bei den erregenden Synapsen zusammen und
2. hemmende Synapsen melden zum anderen, welchen Zeitrhythmus das Kleinhirn an die Motorik weitergibt. Treffen die Zustandsmeldungen der Sinnesinformationen nicht synchron mit den Informationen der hemmenden Synapsen ein, justiert das Gehirn so lange, bis die Meldungen aus der Bewegungsausführung mit dem Kleinhirn als Steuersignal zusammenkommen. (Ligeti/Neuweiler 2007, 19)

Dadurch können sowohl Primaten als auch Menschen Finger- und Artikulationsbewegungen in ihrem Zeitablauf kontrollieren. Eingeschlossen sind auch Vorgänge mit komplexen Zeitprogrammen wie bspw. das Planen von Handlungen. Der allgemeine Programmablauf für die Entwicklung und die Durchführung von Handlungssequenzen beginnt bei den Intentionen des Individuums und der Programmherstellung in der präfrontalen Kortex über Durchführungsbefehle der Motorkortex und über das Nachhirnzentrum zu bestimmten Generatoren im Rückenmark. Dieser Ablauf steht unter ständiger Kontrolle des Kleinhirns als lernender Zeitmaschine.

¹³¹ Detaillierte Ausführungen zum subjektiven Leib in Teil III.

¹³² Gerhard Neuweiler und Györgi Ligeti: *Motorische Intelligenz – Zwischen Musik und Naturwissenschaft*. Berlin: Wagenbach 2007.

¹³³ Vgl. auch Pacyna 2012, S. 114-116.

Bei Säugetieren besteht eine direkte Verbindung zwischen der Motorkortex und den muskelsteuernden Neuronen (Pyramidenbahn), die aus der primären motorischen Kortex und den prämotorischen Arealen stammen. Diese sind elementar für die Programmherstellung eines Handlungsablaufes. Vor allem Finger und Hände werden innerviert (Schulter- und Armmuskulatur). Durch einen Ast dieser Bahn wird die Gesichts-, Lippen- und Zungenmuskulatur unter direkte kortikale Kontrolle innerviert. Zugunsten direkter, bewusster und willentlicher Kontrolle wird die Automatik dieser Generatoren aber außer Acht gelassen. In der Entwicklung vom Schimpansen zum Menschen nun steigert sich die kortikale Innervation der Finger und Hände um ein Vielfaches. (Ligeti/Neuweiler 2007, 20) Von dieser Weiterentwicklung ist ebenso die Sprechmuskulatur betroffen: Je mehr ein Mensch über solche Fasern verfügt, desto höher ist seine Geschicklichkeit mit den betreffenden Muskeln.

Etwa zwei Drittel der gesamten Motorkortexoberfläche werden von Neuronen für Gesichts- und Händemuskulatur belegt. Bei Schimpansen sind es im Vergleich weniger als die Hälfte. Auch hier bilden die Primaten die Voraussetzung für den Aufbau der Sprech- und Fingerfertigkeit des Menschen: Stehen bei Primaten die motorischen Neuronen unter direkter, kortikaler Kontrolle, sind diese eben für die Fingerfertigkeit, Mimik und Artikulationsmuskulatur der Lippen, Zunge und des Mundraums verantwortlich. Handlungsabsichten und auszuführende Motorprogramme finden sich aus prämotorischen Arealen ein und erhalten Eingang zu den Assoziationskortex des Stirnhirns und dem parietalen Kortexbereich des Sehens. (Ligeti/Neuweiler 2007, 24) Die parietal-prämotorischen Erregungsschleifen sind von zentraler Bedeutung, weil bei allen Primaten Handlungen unter visueller Führung ablaufen. Die Parietalkortex liefert uns Informationen über den Handlungsraum, seine Gegenstände und über die Lage der Handlungsziele. Das Broca-Areal verbindet beim Menschen Handlungselemente der Arme und Hände, ebenso die Artikulationsmuskulatur des Kiefers, der Zunge und der Lippen, schnell und präzise zu langen Handlungsketten. (Ligeti/Neuweiler 2007, 32) Die Abläufe in den prämotorischen Kortex und die Fähigkeit Handlungselemente zu beliebig langen Ketten zusammenzufügen und allerlei Variationen davon herzustellen, scheinen ein wichtiger Schlüssel zur Menschwerdung zu sein. (Ligeti/Neuweiler 2007, 34)

Motorisch ist demnach für Neuweiler die Intelligenz – im Gegensatz zu Welschs „ästhetischer Intelligenz“ –, weil sinnliche Wahrnehmungen in erster Linie motorisch als Handlungen umgesetzt werden, der Sprache also noch nicht notwendigerweise bedürfen. Der Ausgangspunkt ist Neuweiler zufolge eine Intention des Individuums, die eine Aktivierung verschiedener Areale auslöst. Wird sich das Individuum allerdings seiner Intention bewusst,

interagieren die beiden Hemisphären nicht mehr notwendigerweise miteinander. Die kortikale Kontrolle wird zugunsten spezifischer Arealkontrolle aufgegeben. Dieser Kontrollwechsel ist wiederum für empirische Untersuchungen interessant: Beobachtet man die neuronale Feuerungsrate im Gehirn, spielt offensichtlich eine Rolle, ob das Individuum sich seiner Intention bewusst ist oder nicht. Intentionalität bedeutet für Neuweiler also bewusster Bezug auf ein Objekt.¹³⁴ Diese Definition ist für die Verortung des Ursprungs der Intention maßgeblich. Unter diesen Umständen erscheint mir die Hypothese relevant, dass die Art und Weise des Erwerbs einer Fähigkeit für die neuronale Struktur des Gehirns ausschlaggebend ist. Je nach dem, worauf der Fokus beim Erwerb liegt, entwickelt sich die flexible Morphologie des menschlichen Gehirns individuell. Die anatomischen und neuronalen Korrespondenzen der meisten Menschen erlauben nur bestimmte Wege des Erwerbs im Rahmen ihrer anatomischen Fähigkeiten, gebunden an biologische und physikalische Konstanten (bspw. die Erdanziehungskraft, dass wir nicht fliegen können usw.). Betrachtet man bspw. den bewussten Spracherwerb von Gehörlosen und Hörenden differenziert, stellt man fest, dass neben dem posterioren Broca-Areal, den anterioren Teilen des superioren Temporallappens und dem prämotorischen Kortex bei sowohl Hörenden als auch Gehörlosen, die Gehörlosen zusätzlich im inferioren frontalen Gyrus, superioren parietalen Kortex und im okzipital-temporalen Kortex Aktivitäten aufweisen.¹³⁵ Es sind also zu den aktivierten Arealen der Hörenden beim Spracherwerb Gehörloser zusätzliche Areale aktiviert. Ulrike Liebsch schlussfolgert, dass es beim Gebrauch „einer visuell-räumlichen Sprache bei der Verarbeitung der Gebärdensprache zu von den Hörenden abweichenden Aktivierungsmustern kommt.“ (Liebsch 2012, 18) Gehörlose verfügen demnach aufgrund des differenzierten Spracherwerbs über eine andere neuronale Struktur als Hörende. Ähnliches wird auf einen unbewussten Erwerb von Fähigkeiten zutreffen. Vermutlich treten noch signifikantere Differenzierungen auf.

Wir finden demnach bereits auf neuronaler Ebene Kooperationen von Arealen und vor allem auch die Synchronisation verschiedener Informationen, die relevant und konstitutiv für die physische Umsetzung mentaler Ereignisse sind. Ferner zeigt sich auch bei Neuweiler, dass das menschliche Gehirn „seine Realität“ konstruiert. Mangelt es an Informationen oder treffen diese zeitlich versetzt (asynchron) aufeinander, korrigiert das Gehirn so lange,

¹³⁴ Also das klassische philosophische Verständnis seit Brentano.

¹³⁵ Juliane Klann: Psycholinguistik und Neurolinguistik: Verarbeitung und Repräsentation von Gebärdensprache im Gehirn. In: *Handbuch Deutsche Gebärdensprache. Sprachwissenschaftliche und anwendungsbezogene Perspektiven*. Hrsg. von Hanna Eichmann/Martje Hansen/Jens Heßmann. Seedorf: Signum 2012. S. 271-292. Ulrike Liebsch: *Kortikale Verarbeitung von bewegungs- und sprachrelevanten visuellen Stimuli bei Gehörlosen, Gebärdensprachdolmetschern und Hörenden – eine Untersuchung mit funktioneller Kernspintomographie*. Saarbrücken: Akademiker Verlag 2012.

bis die notwendigen Informationen vorhanden sind und Übereinstimmung zwischen sinnlicher Wahrnehmung und erfahrungsbasierender Handlungsumsetzung herrscht. Dabei gilt es zuletzt zu beachten, dass nicht allein das Gehirn als zentrales Nervensystem beteiligt ist, sondern ebenso die Nervenbahnen, die im gesamten Körper vorhanden sind. Das Gehirn wiederum reagiert auf Signale, die auch von anderen Körperteilen erfahren werden. Die Iteration bereits bekannter Handlungsabläufe und deren Variationen sind elementar für den sicheren Ablauf einer Handlung. Gewohnheiten als bereits bekannte Handlungsabläufe sollten zum Zwecke des Lernens zwar nicht ausschließlich ausgeübt werden. Allerdings sind sie augenscheinlich auch nicht zu missachten. Gewohnheiten¹³⁶ bilden aufgrund häufiger motorischer Iterationen eine Basis für einen sicheren Ablauf der Handlung und reziprok zum Gehirn bereits erfahrene Konsequenzen der Handlung. Die Wahrscheinlichkeit neuer, noch nicht erfahrener Konsequenzen, verringert sich und gibt gleichzeitig die Möglichkeit zur Varianz, somit zum Lernen. Das Individuum fühlt sich sicher und stabil. Die leibliche Dimension ist demnach für kognitive und mentale Prozesse nicht außer Acht zu lassen.

Neuweilers motorische Intelligenz und Welschs ästhetische Intelligenz sind somit komplementär. Allein der Sinn für Ästhetik genügt nicht, externalisierte Ornamentik zu entwerfen und zu bauen. Es bedarf ebenfalls der motorischen Fähigkeiten. Reversiv benötigt die Motorik auch einer ästhetischen Wahrnehmung, um nicht allein nachbildend zu sein. Hinsichtlich der Religion zeigt sich diese Komplementarität in Form des Rituals.

Die biologischen Wurzeln des Rituals erforschten Eugene d'Aquili und Andrew Newberg. Dabei können sie feststellen, dass sowohl Tiere als auch Menschen basale Ritualformen teilen. Bereits bei Tieren besteht die grundlegende Form aus einem klaren Muster rhythmischer Figuren und deren Iteration. (Newberg/d'Aquili 2001, 82) Wahrscheinlich haben diese Verhaltensformen, so die Autoren weiter, außerhalb dieses Rituals keinerlei Bedeutung. Eine besondere Funktion scheint ein Ritual dennoch zu haben, weil es sich signifikant von anderem Verhalten abhebt. Gleiche Elemente finden sich bei menschlichen Ritualen. Newberg und d'Aquili schließen daraus, dass basale Rituale von Menschen und Tieren gleiche biologische Wurzeln haben müssen. (Newberg/d'Aquili 2001, 83) Für Newberg steht fest, dass sich alltägliche Rituale wie Verbeugungen als grundlegende Formen der Kommunikation entwickelten, die Individuen halfen, das Verhalten eines Individuums für andere zu erkennen. Rituale haben demnach einen intentionalen Charakter in der interindi-

¹³⁶ Sh. auch Merleau-Ponty: „Die Gewohnheit ist der Ausdruck unseres Vermögens, unser Sein zur Welt zu erweitern oder unsere Existenz durch Einbeziehung neuer Werkzeuge in sie zu verwandeln.“ Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: De Gruyter 1966. S. 173.

viduellen Kommunikation einer Gruppe, die Spannungen abbauen und damit ein stabiles soziales Umfeld generieren.

„These consistent similarities suggest that the rituals of animals and human beings have common evolutionary origins. They also make the case that at the simplest level, ritual behaviors evolved as a fundamental form of communication, intended to help individual animals recognize and understand the behavior of other individuals who might be significant in their lives, and whose behavior might enhance or reduce their own chances of survival. At even relatively primitive levels, ritual behaviors seem to help animals convey their own intentions, and to interpret the intentions of other animals around them, which can help avoid misunderstandings that could result in conflict.” (Newberg/d’Aquila 2001, 83)

Newberg verweist an dieser Stelle allerdings noch nicht auf komplexe religiöse Rituale, sondern Alltagsrituale des Menschen, wie Begrüßungen. Newberg zeigt am Beispiel des Paarungsrituals der silbergefleckten Perlmutterfalter, (Newberg/d’Aquila 2001, 83f.) dass der Zweck dieses Rituals für Newberg in seinem neurobiologischen Kern der Paarung liegt. Die Schmetterlinge verfügen den Autoren zufolge über eine biologische Resonanz, die jeweils als Reaktion der Nervensysteme auf die sich wiederholenden Rhythmen des Paarungsfluges entsteht. (Newberg, d’Aquila 2001, 120) Die Schmetterlinge besitzen demnach eine neurobiologische Grundlage zur basalen Kommunikation mit Artgenossen. Menschen verfügen Michael Tomasello zufolge ebenfalls über artspezifische Kognition, die ihnen zuerst ermöglicht, Kommunikationspartner als intentionale Akteure, später als emotionale Akteure zu erkennen. (Tomasello 2009, 699) Artspezifische Kognition ist demnach nicht nur humanspezifisch, sondern kommt in allen Arten vor. Genügt aber die Grundlage einer artspezifischen Kommunikationsform, um Ritualen biologisch zu erklären? Newberg zeigt bisher nur, dass der Mensch grundlegende Eigenschaften und Funktionen mit Tieren teilt. Eine Tatsache, die wir seit Darwin kennen. Dass auch menschliche Verhaltensmuster auf Kooperation und Synchronisation basieren, habe ich ebenfalls anhand der Musik aufzeigen können. Newberg betont, dass dieser kommunikative Akt ausschließlich zwischen Individuen der gleichen Art verstanden werden kann. Eine neurologische Resonanz stellt Newberg zufolge einen Hinweis dar, dass rituelles Verhalten Auswirkungen auf die Funktionen des Gehirns haben kann, sodass nach Newberg Rituale auch Gefühl und Stimmung verändern können. (Newberg/d’Aquila 2001, 85) Die physischen Eigenschaften neuronaler Resonanzen sind demnach in der Lage, mentale Eigenschaften zu beeinflussen. Menschliche Rituale, so Newberg weiter, sind um einiges komplexer. Die Vermittlung von Inhalten

in der Form erzählender Geschichten stehen dabei im Mittelpunkt. Newberg zufolge liegt der Zweck dieser Vermittlung in der Erfüllung bestimmter kultureller Bedürfnisse.¹³⁷ (ebd.) Newbergs Aussagen unterstützen somit meine Hypothese einer Differenzierung von biologischen Grundlagen und kulturellen Phänomenen. Die spezifische Bedeutung von Ritualen lässt sich nicht neurobiologisch erklären. Der Sinn der Rituale konstituiert sich vielmehr innerhalb sozialer Kommunikation und ist demnach auch nur mit systemimmanenten Regeln zu erklären. Deshalb behandeln Newberg und d'Aquili Rituale im Allgemeinen und keine besonderen.

Die Weiterentwicklung des Menschen führt nun zu einer Transformation der neurobiologischen Grundlagen gegenüber dem Tier. Für Newberg besteht diese im Entrinnen der Grenzen des eigenen Selbst. (Newberg/d'Aquili 2001, 122) Newberg attestiert dem Humangehirn bereits weiter oben die spezifische Eigenschaft der individuellen Orientierung durch das reziproke Verhältnis der Abgrenzung zu anderen und der eigenen physischen Grenzen. (Newberg/d'Aquili 2001, 4f.) Die Überschreitung der eigenen physischen Grenzen in das undifferenzierte Ganze, ist Newberg zufolge das Ziel ritueller Handlungen. Dabei werden die permanenten Wahrnehmungen der Sinne dem Orientierungsfeld nicht mehr zugeführt. Newberg spricht von Deafferenzierung (Reizübertragungsblockade), der zufolge die Grenzen des Selbst weniger scharf und präzise definiert werden. (Newberg/d'Aquili 2001, 87) Dieses Entrinnen erscheint allerdings nicht allein aufgrund koordinierter und synchronisierter Handlungsabläufe stattzufinden. Wie Newberg weiter oben postuliert, ist soziale Kommunikation in Form von Erzählungen bestimmter kultureller Bedürfnisse konstitutiv. (Newberg/d'Aquili 2001, 85) Die Differenz zu animalischen Ritualen liegt demnach nicht allein in der Differenzierung rituellen und Alltagsverhaltens, sondern ebenfalls in der reflexiven Vermittlung bereits erlebter Handlungsmuster – i. e. Darwins komplizierte Gemütsbewegungen – in menschlichen Ritualen durch Geschichten:¹³⁸

„[...] in order for human ritual to be effective in engaging all arts of the brain and body, it must merge behaviors with ideas; it's this synthesis of rhythm and meaning that makes a ritual powerful.” (BS 90)

So liegt dann auch die Funktion des religiösen Rituals für Newberg in der Transformation geistiger Geschichten in geistige Erfahrungen, denn ein religiöses Ritual soll Glaubensinhalte in Erfahrungen umwandeln. (Newberg/d'Aquili 2001, 91)

¹³⁷ Welche Bedürfnisse das sein können, erklären die Autoren allerdings nicht.

¹³⁸ Vgl. auch Mircea Eliade: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2007.

Differenzen zwischen Körper und Geist, Mensch und Welt, Ich und den Anderen, bleiben somit nur semantisch-theoretische.

Ist Religion dann aber doch ein Nebenprodukt der menschlichen Evolution? Liegt Religion als Nebenprodukt der artspezifischen Kommunikation zugrunde oder entsteht Religion daraus? Mit den *New Atheists* haben die Vertreter der *Cognitive Science of Religion* (CSR)¹³⁹ eine naturalistische Ansicht von Religion gemeinsam. Beiden Gruppen zufolge entwickelte sich Religion als Nebenprodukt der Evolution kognitiver Funktionen. Schließen die Vertreter des *New Atheism* daraus, dass Religion aufgrund mangelnder Anpassung an die Umwelt irrational ist und somit annihiliert werden muss, beurteilen die Vertreter der CSR die Genese von Religionen als verkörperten Anpassungsmechanismus kognitiver Funktionsweisen, und nehmen somit im Gegensatz zu den *New Atheists* auch mentale Phänomene wie bspw. Emotionen in den Blick, ohne diese jedoch zu explizieren. Religionen entstanden den CSR zufolge als Teil des natürlichen Denkens der Menschen und deren biologischen Grundlagen. Die empirischen Befunde werden zwar biologisch, evolutionstheoretisch und kognitionspsychologisch interpretiert, sind den CSR zufolge allerdings grundlegend für die kulturelle Entwicklung des Menschen. Auf die Elaboration dieser kognitiven Strukturen zielen die CSR. Der Psychologe Justin Barrett vergleicht die Genese von Religionen mit der Genese von Sprachen. Demnach passt sich die individuelle Muttersprache dem kulturellen Umfeld an. Die Fähigkeiten zum Erlernen jedoch liegen in biologischen Dispositionen kognitiver Verarbeitung.¹⁴⁰ So resümiert Sebastian Schüler zwar, dass eine kognitionswissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft die unterschiedlichen Aspekte von Religion nicht außer Acht lassen soll und deshalb keine Realdefinition von Religion voraussetzen kann. (Schüler 2012, 28) Dass es sich bei Barretts Analogie allerdings um einen Kategorienfehler von Genese und Geltung handelt, unterlässt er festzustellen. Barretts Analogie setzt die Sprechen identisch mit Sprache. Wie kann es dann aber sein, dass alle Menschen die Fähigkeit zum Sprechen besitzen, aber dennoch andere Sprachen sprechen? Analog gibt es nicht nur eine Religion, sondern eine Vielfalt an Variationen, auch innerhalb einer Konfession.

Barretts Ausführungen lassen ebenfalls auf eine exklusivistische Auseinandersetzung des menschlichen Verhaltens mit der Umwelt schließen. Demnach sind die kognitiven Fähig-

¹³⁹ Die Ansichten der CSR detailliert hier wiederzugeben, ist durch Sebastian Schülers Untersuchung unnötig geworden, so dass ich mich summarisch auf die Konzepte der CSR beschränke und zum tieferen Studium Schüler empfehle: Sebastian Schüler: *Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*. Stuttgart: Kohlhammer 2012.

¹⁴⁰ Justin Barrett: *The Naturalness of Religious Concepts. An Emerging Cognitive Science of Religion*. In: *New Approaches to the Study of Religion*. Hrsg. von Peter Antes/Armin W. Geertz/Randi R. Warne. Berlin: De Gruyter 2008.

keiten des Menschen allein verantwortlich für die Entwicklung von Kultur, so dass die Absicht der CSR, kulturelle Phänomene entsprechend evolutionsbiologisch oder evolutionspsychologisch zu erklären, eine logische Konsequenz ihrer empirischen Untersuchungen zu sein scheint. Allerdings unterlassen es die CSR die sowohl sozialen und kulturellen Faktoren zu berücksichtigen, die zur Ausbildung kognitiver Fähigkeiten führen, als auch die mentalen Fähigkeiten für die Entwicklung von sozialen und kulturellen Systemen vollständig zu ignorieren.¹⁴¹ Armin Geertz¹⁴² fordert allerdings die Einbettung von Leib und Seele in die Untersuchungen der CSR. Neben den historischen und inhaltlichen Aspekten der Religionen muss sich die CSR Geertz zufolge auch mit dem formenden Einfluss und der konstitutiven Rolle der Kultur auseinandersetzen und diese berücksichtigen.

„The most important point of this essay is that we need to take the concepts of embrainment, embodiment, enculturation, extension and distribution very seriously if we wish to develop theories and explanations of the human worlds. Furthermore, we need not only to open the historical and textual dimensions of our work to the neurobiological and psychological dimensions, but also to show our colleagues in the cognitive sciences that any theory of human cognition must deal with the power, formative impact and constitutive role that culture plays. Religion in one of the most powerful cultural institutions ever created by sapient minds.”
(Geertz 2010, 317)

Pascal Boyer¹⁴³ betont, dass es trotz der unterschiedlichen Theorien über die Vielfalt religiöser Phänomene keine einheitliche Theorie über das Wesen von Religionen zu entwickeln ist. Religion so verstanden, bezeichnet demnach eine heterogene Kategorie ohne Essenz. (Pyysiäinen 2013, 6)¹⁴⁴ Die Voraussetzungen liegen Pyysiäinen zufolge in der intuitiven Ontologie.¹⁴⁵ Dieses für die CSR grundlegende Konzept definiert Pyysiäinen in Rekurs auf Pascal Boyer als Ontologisierung von wahrgenommenen oder vorgestellten Entitäten:

¹⁴¹ Sh. Schüler 2012, S. 111ff. Für eine kritische Auseinandersetzung des evolutionspsychologischen Modells ferner David J. Buller: *Adapting Minds*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 2006. Robert C. Richardson: *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 2007.

¹⁴² Armin Geertz: Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 2010. S. 304-321.

¹⁴³ Pascal Boyer: *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press 1994.

¹⁴⁴ Ilkka Pyysiäinen: Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art. In: *Journal for the Cognitive Science of Religion* No.1, 2013. S. 5-28.

¹⁴⁵ Das Konzept der intuitiven Ontologie geht zurück auf den Psychologen Frank C. Keil: Frank C. Keil: *Semantic and Conceptual Development*. Cambridge/Massachusetts: University Press 1979.

„We use minimal cues to intuitively place a perceived or an imagined entity into an ontological category: if an entity can cry, for example, it must be an agent with the default properties of an agent; if fit is being fixed, it must be an artifact (a solid object), [...].“ (Pyysiäinen 2012, 7)

Wenige Elemente des Wahrgenommenen genügen den Menschen, um dem Wahrgenommenen eine ontologische Entität zuzuschreiben. Selbsterhaltung scheint hier die angemessene Erklärung dafür zu sein. Es ist besser, ein Objekt für ein Lebewesen zu halten und aufmerksam zu sein, damit man eventuell rechtzeitig flüchten kann, als umgekehrt. Peter Kivy¹⁴⁶ bezeichnet diese Eigenschaft als Grundkonzept der Evolution. Es ist für das eigene Überleben besser, einen Stock für eine Schlange zu halten und angemessen darauf zu reagieren, als angegriffen, getötet oder gefressen zu werden.

„Evolution says: ‘Better safe than sorry. Better wrong than eaten.’ Living things can be dangers to you. It’s better to see the stick immediately, incorrectly as a snake than to be snake bit, in pondering the question, if it turns out to be a snake after all.“ (Kivy 2002, 41)

Es sichert also eher das Überleben, wenn wir vorsichtig und wachsam sind. Diese Instinkte haben wir mit den Tieren gemeinsam. So schließt auch Pyysiäinen, dass aufgrund der intuitiven Ontologie eine Menge an Wissen kulturell nicht tradiert werden muss, sondern uns als unbewusste Voraussetzung gegeben ist.

„Thus, all information need not be culturally transmitted; much of our knowledge and presuppositions come from non-conscious and automatic inferences based on intuitive ontology.“ (Pyysiäinen 2012, 7)

Menschen verfügen nach Wolfgang Welsch¹⁴⁷ über weitere Eigenschaften, deren biologische Wurzeln wir mit den Tieren gemeinsam haben. Ergänzen kann man das „beidäugig koordinierte Sehen“, die „Lungenatmung“, das „zentrale Nervensystem“, den „Blutkreislauf“, die „Immunabwehr“, die „Sexualität“ und den „genetischen Code“. (Welsch 2012b, 85) Diese stammesgeschichtlichen Entwicklungen sind konstitutiv für das menschliche Leben. Die Zuschreibung einer intentionalen Akteurschaft aber ist nicht allein durch die Geburt gegeben. Sind Welschs Beispiele die Bedingungen der Möglichkeit für Leben, erfordert die intuitive Ontologie der CSR und Kivys (neben einer physiologischen und

¹⁴⁶ Peter Kivy: *Introduction to a Philosophy of Music*. Oxford: Oxford University Press 2002.

¹⁴⁷ Wolfgang Welsch: *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*. München: Beck 2012b. Als zweites Werk des Jahres 2012, bezeichne ich dieses Buch mit 2012b.

psychologischen Unversehrtheit) ebenfalls eine Re-aktion des Subjektes. Besteht die Aktion des Subjektes in der Wahrnehmung des Objektes, beansprucht die Re-aktion des Subjektes neben einer intuitiven Kategorisierung des wahrgenommenen Objektes ebenfalls eine Handlung – egal, ob es Flucht oder Verweilen ist. Diese Erklärung scheint für basale Beobachtungen wie bei dem Beispiel des Stockes, der für eine Schlange gehalten wird, zuzutreffen. Doch dieses Beispiel erklärt bestenfalls den Animismus. Für Dennett liegt in der intuitiven Ontologie der Ursprung des menschlichen Fiktionserzeugungsapparates (fiction-generating contraption). (BS 120) Diese Fähigkeit der Zuschreibung ist aber noch kein hinreichender Grund für Religion. Dennett zufolge ermöglicht die Zuschreibung von Intentionalität erst einmal nur die Möglichkeit zum Aberglauben. (BS 124) Um etwas als Aberglaube in Abgrenzung zum Glauben bezeichnen zu können, bedarf es eines Wissens um einen Glauben, der nicht als Aberglaube bezeichnet werden soll. Ohne diese Relation ist ein Aberglaube nur ein Glaube.

Wie im vorhergehenden Kapitel detaillierter beschrieben, liegt für Dennett der Ursprung der Religion im Zugang zu strategischen Informationen, die im Gespräch mit den Ahnen vermittelt wurden. (BS 128) Zeremonien helfen denjenigen, die Ahnen befragen und deren getroffene Entscheidungen überzeugend dargestellt werden. (BS 132f.) So schlussfolgert Joseph Bulbulia¹⁴⁸, dass Kinder geboren werden, um zu glauben (belief). (Bulbulia 2004, 632) Deborah Kelemen¹⁴⁹ bezeichnet Kinder als intuitive Theisten. (Kelemen 2004, 296) Justin Barrett¹⁵⁰ fasst zusammen, dass uns die Gestaltung unseres Geistes zum Glauben (believe) führt. (Barrett 2004, 124) Aber auch für Dennett und Dawkins steht fest, dass der Glaube der Kinder an Aussagen von Eltern oder Stammesältesten konstitutiv für die Entstehung von Religion ist. (BS 130; GD 176) Eckart Voland resümiert, dass Religion nicht erlernt werden muss, sondern vielmehr das unwillkürliche Ergebnis der kognitiven Ausstattung des Menschen ist, so dass der Vorteil des Rationalisten in der Lossagung vom religiösen Glauben (faith) liegt.¹⁵¹

„Accordingly, religiosity would not first have to be arduously learned. On the contrary, religiosity would almost automatically result from the cognitive equipment of

¹⁴⁸ Joseph Bulbulia: The Evolution of Religion. In: Robin Dunbar/Louise Barrett (Eds.): *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. Oxford: Oxford University Press 2007. S. 621-636.

¹⁴⁹ Deborah Kelemen: Are Children „Intuitive Theists“? Reasoning about Purpose and Design in Nature. In: *Psychological Science*, vol. 15, no. 5, 2004. S. 295-301.

¹⁵⁰ Justin Barrett: *Why Would Anyone Believe in God?*. Rowman: AltaMira Press 2004.

¹⁵¹ Eckart Voland: Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness. In: Eckart Voland/Wulf Schievenhövel (Hrsg.): *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin/Heidelberg: Springer 2009. S. 9-24.

human beings, whereas the actual intellectual effort would consist of renouncing faith as a rationalist.“ (Voland 2009, 12)

Als evolutionsbiologisch untersuchbare Grundlage für Religion verwendet Voland *religiousness*. (Voland 2009, 9) *Religiousness* (Frömmigkeit) definiert Voland als individuell variierende psychische und verhaltensbezogene Manifestation der mentalen Fähigkeit zur Religiosität (*religiosity*). Religion (*religion*) ist somit die lokale und symbolische Nische, in der Frömmigkeit und Religiosität vorhanden sind. (Voland 2009, 10) Frömmigkeit (*religiousness*) verwendet Voland demnach als individuelle Verarbeitung von Religiosität (*religiosity*), wobei Religiosität die mentale Möglichkeit eines jeden Menschen ausmacht, religiös sein zu können. Religion ist dann der kollektive Zusammenschluss der kognitiven Fähigkeit zum Glauben als subjektive Eigenschaft und der individuellen Interpretation des Wahrgenommenen. Religiosität (*religiosity*) wäre dann nicht kulturell erlernbar, sondern würde zur evolutionären Ausstattung des Menschen gehören. Allerdings konnte mit Newberg gezeigt werden, edass der Mensch zwar über biologische Grundlagen verfügt, die unser Überleben instinktiv sichern. Voland erkennt in seinen Ausführungen die Unvollständigkeit der ausschließlichen Betrachtung kognitiver Funktionen für die Entstehung sozialer Systeme: Religiosität ist die mentale Fähigkeit religiös zu sein. In welchem Verhältnis stehen nun aber Religiosität und Glaube? Folgen wir den o. g. Autoren, scheinen Religiosität und Glaube identisch zu sein. So fassen Bulbulia, Kelemen, Barrett, Dennett und Dawkins zusammen, dass dem Menschen die kognitive Fähigkeit zum Glauben inhärent ist. Für Dennett und Dawkins ist es eben dieser Glaube, der elementar ist für Religion. Diese Autoren der CSR unterlassen es jedoch, zwischen der allgemeinen kognitiven Fähigkeit (*religiosity*), der individuellen Interpretation (*religiousness*) und der lokalen Institutionalisierung (*religion*) zu differenzieren. Meist fallen *Religion* als Institution und *Frömmigkeit* als individuelle Interpretation, die konventionalisiert wird, zusammen. Volands Differenzierung ist jedoch elementar für eine evolutionsbiologische Untersuchung kultureller Phänomene: Die Fähigkeit zu Glauben stellt mit d'Aquili und Newberg eine humanspezifische kognitive Fähigkeit dar, die allen Menschen mit ihrer Geburt zuteil wird. Damit wird allerdings lediglich ein kognitiver Glaube naturwissenschaftlich untersuchbar. Voland verweist indirekt auf die Unzulänglichkeit des kognitiven Absolutheitsanspruchs, indem *religiosity* die mentale Fähigkeit zur Ausbildung von Religion ist.

Sebastian Schüler unterstreicht in seiner Untersuchung die massive Modularität des Geistes der CSR. Diese selektive Wahrnehmung ist den CSR zufolge ein Resultat adaptiven Verhaltens des Menschen in seiner Entwicklung. „Domainspezifische mentale Werkzeuge (*tools*)

seien das Ergebnis der evolutionspsychologischen Entwicklung und die Ausprägung überlebenswichtiger Fähigkeiten.“ (Schüler 2012, 118, Hvh. i. O., TP) Die angenommene intuitive Ontologie der CSR erlaubt demnach eine angeborene, präreflexive „Verarbeitung und Kategorisierung von Informationen [...], da eine bewusste, reflexive Verarbeitung jeder einzelnen Information zu lange dauern und auch unseren kognitiven Apparat überlasten würde.“ (Schüler 2012, 119) So scheinen sich der kognitive Imperativ d'Aquilis als Fähigkeit, die Umweltgefahren wahrzunehmen und auszuwerten, um angemessen darauf zu reagieren, und die intuitive Ontologie der CSR, die Pyyisiänen als intuitives Wissen sowohl über die Intentionen anderer Menschen als auch die Begrenzung der Zuschreibungen von Objekten und Artefakten beschreibt, zu ergänzen.

„The ability to perceive and evaluate environmental dangers, the ability to call to mind, either by construction or memory, a number of appropriate responses, as well as the more sophisticated ability consciously to weigh alternatives“. (d'Aquila 1972, 7)

„Children learn *spontaneously* that both they and others have a so called mind (what ever precisely that may be), that living things are different from natural objects and artifacts, and that behavior of solid objects is constrained by certain categorical laws (for instance, they cannot be in two places at once). Children also correctly attribute intentions only to humans and to animals and biological functions (growth, etc.) to living kinds; they also restrict purely physical explanations to natural objects and artifacts. This constitutes *intuitive knowledge*, i.e. knowledge that is acquired without explicit tuition, on the basis of a genetically inherited competence.“ (Pyyisiänen 2003, S. 78; zitiert nach Schüler 2012, 119, Hvh. i. O., TP)

Der „kognitive Glaube“ lässt uns die Welt konstruieren, wie wir sie brauchen. Wir halten einen Stock für eine Schlange und gehen aus Angst vor einem Biss und somit einem möglichen Tod oder zumindest schweren Beeinträchtigungen dem Stock lieber aus dem Weg. Wir nehmen an, dass unsere Mitmenschen Geist (mind) haben wie wir und deshalb ähnlich handeln. Diese kognitiven Eigenschaften haben wir allerdings Welsch zufolge mit den Tieren gemeinsam. Bspw. die „Repräsentation von Gegenständen“ und „eine räumliche Repräsentation ihrer Umwelt“, der „fokussierten Aufmerksamkeit“ und „elementarer Kategorisierung“, aber auch „Objektpermanenz“, „externe relationale Kategorien“ oder ein „Kausalverständnis“. (Welsch 2012b, 88f.) Diese kognitiven Fähigkeiten sind demnach keineswegs humanspezifisch. Die Ergebnisse der eben erwähnten Untersuchungen beziehen sich ferner alle auf einen epistemischen Glauben, ein Meinen, ein Für-wahr-halten.

Doch damit befinden wir uns in der Erkenntnistheorie und Logik. Religiöser Glaube (faith) ist es nicht. Pyysiäinens Andeutung, Kinder würden intuitiv lernen, dass andere so etwas wie einen Geist haben (have a so called mind), entspricht demnach nur zur Hälfte den Tatsachen: Menschen verhalten sich intuitiv aufgrund der artspezifischen Kognition zu anderen Menschen, als hätten diese ebenfalls etwas wie einen Geist. Es scheint plausibel, dass sich diese kognitive Fähigkeit im Rahmen der evolutionären Ausbildung des Menschen entwickelt hat. Allerdings verhalten sich Menschen auch Tieren – zumindest einigen – gegenüber so, Tiere allerdings auch Menschen gegenüber. Ferner – und diese Fähigkeit scheint mir zum Übergang zur sozialen und kulturellen Entwicklung des Menschen beizutragen – beruht diese Zuschreibung nicht allein auf kognitiven, sondern ebenso auf mentalen Fähigkeiten. Allein die Zuschreibungen sind humanspezifisch: Dass Menschen einen Geist haben (egal, ob es stimmt oder nicht), ist ein Ergebnis sozialer Kommunikation, die bezugnehmend auf die lokalen Vorkommnisse autonome Regeln entwickelt. Wir wissen, dass andere Menschen auch einen Geist haben, weil wir ihre Kommunikationen als Kommunikation wahrnehmen. Menschen reagieren aufeinander. Die neurobiologischen und anatomischen Grundlagen zum Sprechen können humanspezifisch und Resultate adaptiver Prozesse sein; die Geltung und Bedeutung von Sprachen können sie nicht erklären. Ebenso wie wir schließen, dass das Tier, das hinter der Mauer hervorkommt, dasselbe ist, wie das, das eben hinter die Mauer ging, und nach einigen Malen der gleichen Erfahrung von *Wissen* reden, dass es die selben Tiere sind, die hinter einem Objekt verschwinden und nach kurzer Zeit am anderen Ende des Objektes wieder erscheinen, so gruppieren wir linguistische und non-linguistische Reaktionen von Personen, weil sich bestimmte Reaktionen ähneln. Donald Davidson ist der Ansicht, dass eben diese Quantifizierung des Wahrgenommenen aufgrund der artspezifischen Kognition stattfindet, weil wir sonst keinen Grund hätten, auf dieselben Gegenstände zu reagieren wie andere Menschen.

„It is we who class cow appearances together, more or less naturally, or with minimal learning. And even so, another classification is required to complete the point, for the class of relevant causes is in turn defined by similarity of responses: we group together the causes of someone’s responses, verbal and otherwise, because we find the responses similar. What makes these the relevant similarities? The answer again is obvious; it is we, because of the way we are constructed (evolution had something to do with this), who finds these responses natural and easy to class together. If we did not, we would have no reason to claim that others were responding to the same objects and events (i.e. causes) that we are. It may be that not

even plants could survive in our world if they did not to some extent react in ways we find similar to events and objects that we find similar. This clearly is true of animals; and of course it becomes more obvious the more like us the animal is. The identification of the objects of thought rests, then, on a social basis. Without one creature to observe another, the triangulation that locates the relevant objects in a public space could not take place.” (Davidson 2001, 202)

Zwar entwickelte der Mensch diese sozialen Systeme, allerdings nicht im Rahmen seiner evolutionären Ausbildung im Überlebenskampf. Ahmen Tiere meist das Verhalten der Eltern nach, schafft der Mensch eine weitaus komplexere Welt als bei den Tieren möglich. Diese Komplexität kann allerdings nicht mehr genetisch vererbt werden. Die Dauer der Existenz einer Veränderung ist biologisch zu kurz und die Kontingenz der Gestaltung zu hoch. So konstatiert auch Voland, dass die Fähigkeit zum Schreiben nicht mehr als Adaption bezeichnet werden kann, weil sie in ihrer Existenz zu jung ist:

„Even the ability to write will also not necessarily be described as an adaptation. Even if this is likely 150 generations old perhaps, it is still too recent to have become evolutionary fixed because of its genuine benefit.“ (Volland 2009, 11)

Kulturelle Phänomene können demnach nicht evolutionsbiologischer Natur sein, weil sie in der Geschichte des Lebens auf der Welt viel zu jung sind. Basale metaphysische Annahmen sind Voland zufolge unvermeidbare Nebenprodukte, deren Resultate biologisch scheinbar harmlos sind. Tatsächlich wirken diese Resultate aber auf die biologisch entstandene Psyche, deren Leistungsfähigkeit in der Vermeidung falscher Interpretationen liegt. Damit ein Individuum eine sinnliche Wahrnehmung für eine ultimative Wahrheit hält, braucht es allerdings etwas mehr, bevor sich die Typologie des Glaubens vom basalen zum religiösen entwickelt.

Die beiden folgenden Abschnitte stellen m. E. diese beiden Schritte dar. In einem ersten Schritt zeigt sich die Entwicklung ausgehend vom Individuum. Die basalen Elemente des „kognitiven Glaubens“, wie Kategorienbildung, Mustererkennung und Begriffsbildung sind ein induktives Verfahren, das Menschen einen epistemischen Glauben ermöglicht. Anhand der Aristotelischen αἰσθησις-Lehre kann die Transformation von sinnlicher Wahrnehmung zur begrifflichen Einordnung gezeigt werden, weil für Aristoteles sinnliche Wahrnehmung immer auch schon ein basales Erkennen beinhaltet. Auch höhere Säuger wie Bonobos sind dazu in der Lage. Menschen sind darüber hinaus befähigt, diese linguistischen Einordnungen in allgemeinen Theorien zu subsumieren. Die humanspezifische Fähigkeit bildet sich

jedoch innerhalb der Gruppe als regulative und korrigierende Instanz. Damit ist es wichtig, dass die individuelle Wahrnehmung und deren Einordnung gleichsam auf ihren epistemischen Gehalt geprüft werden, indem diese mit den soziokulturellen Aussagen und Handlungen kritisch ins Verhältnis gesetzt werden. Allein in diesem dynamischen Zirkel ist ein soziales System in der Lage, Bedeutung und Sinn zu generieren.

2.ii. Αἴσθησις und λογος

Volands zweiter Aspekt ist *religiousness* (Frömmigkeit), die er als individuell variierende psychische und verhaltensbezogene Manifestation der mentalen Fähigkeit zur Religiosität (Voland 2009, 10) definiert. Wie aber kommt es zu diesen Manifestationen? Damit etwas zu einer Manifestation wird, muss es von einem wahrnehmenden Subjekt interpretiert werden. Bereits Kant stellt in der *Kritik der reinen Vernunft* fest, dass sich nicht die menschliche Erkenntnis nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände nach der Erkenntnis richten.¹⁵² Sinnliche Wahrnehmung und Vernunft befinden sich demnach in einer Korrelation. Wie aber ist es möglich, dass Menschen dem Wahrgenommenen Bedeutung zuschreiben? Welcher Voraussetzungen bedarf es? Ist es der Verstand, der es uns ermöglicht?

Die Korrelation von sinnlicher Wahrnehmung und reflexiver Bezeichnung untersucht bereits Aristoteles. Sensuelle Wahrnehmung, aber auch Bereiche, die nicht sinnlich erschlossen werden können – wie Ethik und Politik¹⁵³ –, definiert Aristoteles als αἴσθησις. (Welsch 1987, 32) Wird das Wahrgenommene im Zeichen wiedergegeben, identifiziert Aristoteles in *De anima* die Wahrnehmung als λογος. (Welsch 1987, 33) Damit ist für Aristoteles Wahrnehmen immer schon Erkennen. Denn im Erkennen wird das Wahrgenommene unterschieden (κρίνειν). Welsch konstatiert, dass das sensuelle Wahrnehmen bei Aristoteles als unterschieden bestimmt wird, wenn das jeweilige Wahrnehmen (bspw. sehen, hören usw.) in seiner teleologischen Bestimmung auftritt.

„So wird das sensuelle Wahrnehmen in *De anima* fundamental als κρίνειν bestimmt, sofern es seinen Grundbezug auf sein jeweiliges ἴδιον αἰσθητόν (Farbe für das Sehen, Ton für das Hören, usw.) als untrüglichstes Erfassen der jeweiligen Bestimm-

¹⁵² Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Auflage. B XVII. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

¹⁵³ Sh. Wolfgang Welsch: Αἴσθησις. *Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

heit (rot im Unterschied zu gelb, hoch im Unterschied zu tief) fungiert.“ (Welsch 1987, 33, Hvh. i. O., TP)

Das ἴδιον αἰσθητόν als eigener, individueller Sinnesgegenstand, muss also im Erfassen des Objektes bereits die Bestimmtheit des Objektes in Relation zu einem anderen Objekt differenzieren. Ein Objekt ist *per se* different zu einem anderen Objekt. In seinem Sein *als* etwas, zeigt das wahrgenommene Objekt gleichsam, was es nicht ist. Allein die Bezeichnung des wahrgenommenen Objektes muss erlernt werden. Damit ein Objekt aber als different zu einem anderen Objekt erkannt werden kann, müssen auch andere Objekte bekannt sein und die Relation des einen Objektes zu dem anderen. Eine Birne wird als different zum Apfel erkannt. Die Wahrnehmung ist somit grundlegend kritisch ausgerichtet: „Das Wahrnehmen liefert nicht erst kraft einer Insertion seiner in Erkenntnis-Zusammenhänge Erkenntnisbeiträge, sondern ist schon von sich her, ist innerlich und anfänglich schon ein Erkennen.“ (Welsch 1987, 34) Welsch bemerkt, dass es höhere Formen der Erkenntnis gibt. Aristoteles aber will die sinnliche Wahrnehmung „von vornherein als Form von Erkenntnis“ (ebd.) einführen und eben nicht als irrational. Damit verbindet Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung nicht nur mit einer theoretischen, sondern auch mit einer praktischen Relevanz. *Denken* ist für Aristoteles grundsätzlich an eine αἴσθησις gebunden und expliziert sich an der sinnlichen Wahrnehmung. So kann man durchaus die αἴσθησις als Grundelement des Lebens bezeichnen. Aristoteles strebt damit eine Explikation des Sinnlichen an, eine Aisthetik. Das Sinnliche ist demnach keine ontologische Eigenschaft der Gegenstände. Aristoteles wollte vielmehr die primordialen Dimensionen des sinnlichen Seins entfalten.

Damit intendiert Aristoteles schon eine Ästhetik. Doch indem das Sinnliche als λόγος bestimmt wird, wird es gleichfalls zum Gegenstand der Diskursivität. In der Ambiguität von sinnlicher Wahrnehmung und der Bestimmung des Wahrgenommenen als logos liegt allerdings der Grund, weshalb die Aristotelische Lehre zur Grundlage für die Tradition der Sinnenlehre wurde. (Welsch 1987, 28)

Aristoteles bestimmt die sinnliche Wahrnehmung als λόγος in zweifacher Hinsicht: zum einen als eine innere Bestimmung, in der die αἴσθησις als λόγος bestimmt wird. Zum anderen als die äußere Bestimmung, in welcher der λόγος der Bezugsrahmen der Bestimmung der αἴσθησις ist. Im letzteren Fall bezeichnet Welsch die αἴσθησις als Ergänzung für den λόγος. (Welsch 1987, 33) Aristoteles bestimmt das sensuelle Wahrnehmen immer schon als ein grundlegendes Erkennen. Das Wahrnehmen liefert nicht erst im Erkenntnis-kontext Erkenntnisbeiträge, sondern es ist immer schon ein primordiales Erkennen. Er-

kenntnistheoretisch ist die Wahrnehmung eine notwendige Bedingung für die Erkenntnis, nicht aber hinreichend. Dies ist zugleich auch ihre Schwäche: In der *Metaphysik*¹⁵⁴ zeigt Aristoteles auf, dass das eigentliche Wissen ein Wissen der Gründe und Ursachen der Erscheinungen ist. Die Wahrnehmung bleibt somit auf die Dimension der Erscheinungen beschränkt. Ferner ist die Wahrnehmung kompetent für die Erkenntnis von Einzeldingen, nicht aber für die Erkenntnis vom Allgemeinen (Induktion), somit unfähig, die Gründe und Ursachen zu erfassen. Insofern sich die Wissensintensität am Grad der Allgemeinheit bemisst, ist die Wahrnehmung nur niedrigstes Wissen. Umgekehrt heißt dies aber auch, dass die sinnliche Wahrnehmung sich durch das Erfassen der Einzeldinge auszeichnet. In dieser Kompetenz zum Erfassen des Einzelnen besteht zugleich die epistemische Basalfunktion der αἴσθησις. (Welsch 1987, 35) Aristoteles zufolge gibt es zwei Verfahren der Wissensgewinnung: zum einen die Induktion, die eben vom Einzelnen ausgeht, und zum anderen den Beweis (Deduktion), der vom Allgemeinen ausgeht. Grundlegend für die Induktion ist nun aber die αἴσθησις, durch die eben auch nur das Einzelne erfasst werden kann. Doch auch das Allgemeine ist an die αἴσθησις gebunden. Aristoteles zufolge ist eben auch das Allgemeine nur auf dem Weg der Induktion erfahrbar und dieser wiederum liegt die αἴσθησις zugrunde: αἴσθησις als unentbehrliches und unersetzliches Fundament allen Erkennens. (Welsch 1987, 36f.)

Eigentliches Wissen ist somit allein über die Wahrnehmung des Gegenstandes möglich. Denn Erkenntnis vom Allgemeinen haben wir Aristoteles zufolge nie unmittelbar, sondern diese Erkenntnis gewinnen wir eben erst durch die ästhetische Erfassung des Einzelnen. Die menschliche Wahrnehmung hat die Form, die sie benötigt, um das Wissen mit entsprechenden Gehalten zu füllen. Wissen kann sich ferner nur innerhalb der αἴσθησις und des νοῦς generieren. Wie bereits erwähnt, bestimmt Aristoteles die αἴσθησις als λογος. Diese Grenzen fungieren nun als epistemologische Grundlage (αἴσθησις), auf die Elementarbegriffe (νοῦς) aufbauen. Innerhalb dieser Grenzen spannt sich der Artikulationsraum des λογος auf. Das eigentliche Wesen des λογος ist nach Welsch Explikation und Artikulation. Die Aufgabe des λογος besteht in der Bereitstellung von Grundgehalten, die den Ausgangspunkt zur Explikation und Artikulation bilden. Die αἴσθησις fungiert dabei als Materiallieferant, die das Einfache beibringt, was der λογος nicht hat, nicht haben kann, aber Welsch zufolge unbedingt braucht. Der νοῦς bringt nun die Elementarbegriffe bei, die den begrifflichen Anfang und den Abschluss des λογος-Prozesses ausmachen. Sowohl die Elementardaten (αἴσθησις) als auch die obersten Begriffe (νοῦς), bilden die Struktur des

¹⁵⁴ Aristoteles: *Metaphysik*. 1. Buch. Hamburg: Meiner 1989. Kapitel 1.

λογος. Daher findet man diese Grundstruktur nicht nur im theoretischen, sondern ebenso im praktischen Bereich als ἔργον (Werk). Ἔργον bezieht sich auf eine spezifische Funktion oder Aufgabe einer Sache, die für diese Sache essentiell ist. (Welsch 1987, 42f.) Welsch zeigt auf, wie Aristoteles am Beispiel der Ethik als aisthetischer Disziplin die praktische Dimension versteht. Praktisches Wissen ist für Aristoteles situationsbezogen und somit nicht mathematisch-rationalisierbar. Anstatt die Praxis deshalb mit dem Stigma des Irrationalen oder der Ungenauigkeit zu bewerten, begreift Aristoteles das praktische Wissen als „Andersartigkeit und Eigenständigkeit“. Somit kann praktisches Wissen, „da Einzelnes nie einfach Fall einer Regel ist, nie bloßes Regelwissen sein.“ (Welsch 1987, 57) Vielmehr richtet sich der Maßstab des praktischen Wissens nach dem Kontext und ist somit situativ. Welsch pointiert, dass für Aristoteles deshalb ein Allgemeinwissen zur Beurteilung praktischen Wissens nicht in Frage kommt. Allein im Aisthetischen, im Augenblick und in Einzelsituationen kann sich das praktische Wissen verwirklichen. (Welsch 1987, 57)

Sinn äußert sich Aristoteles zufolge demnach im Werk als Medium. Damit ein Objekt beobachtbar ist, braucht es eine zu unterscheidende Form, die allein im Medium umgesetzt werden kann. Dieses Medium verweist dann implizit auf die anderen Formen, die es im Moment der Wahrnehmung nicht darstellt. Doch Aristoteles erkennt die Beteiligung des Mentalen nicht an. Allein die rationalen Eigenschaften des Menschen veranlassen ihn, sinnlich Wahrgenommenes richtig zu kategorisieren.

Bemerkenswert sind die nahezu 2.500 Jahre zwischen der Aristotelischen Theorie und den empirischen Befunden dieser Theorie in der Gegenwart. Volands Differenzierung von Religiosität, Frömmigkeit und Religion scheint durchaus in Aristoteles Sinn zu sein. Mit Aristoteles können Volands Ansichten komplementiert werden:

- a. Volands universelle Voraussetzung einer mentalen Fähigkeit, um religiös zu sein (religiosity), kann systematisch Aristoteles Grundannahme der Wahrnehmung vorausgehen. Ontogenetisch besteht wahrscheinlich ein reziprokes Verhältnis zwischen beiden. Denn eine mentale Fähigkeit entwickelt sich nur, wenn es einen Nutzen dafür gibt. Dieser Nutzen liegt mit Aristoteles in der Verarbeitung sinnlicher Wahrnehmung. Volands Annahme einer mentalen Fähigkeit des Glaubens, die die Voraussetzung dafür bildet, religiös zu sein, ist damit zu eng gefasst. Denn wenn die Funktion einer mentalen Fähigkeit in der Verarbeitung des sinnlich Wahrgenommenen liegt, müsste es nach Voland einen biologischen Sinn für ausschließlich Religiöses geben. Vielmehr entwickelte sich das Gehirn mit seinen kognitiven und mentalen Fähigkeiten, damit differenzierende Wahrnehmungen verarbeitet werden

können. Mit Aristoteles konnten wir ferner sehen, dass eine basal-epistemologische Verarbeitung des Wahrgenommenen im Rahmen der subjektiven Verarbeitung stattfindet. Inwiefern diese Mechanismen in einer Philosophie des Geistes einzuordnen sind, werden wir gleich näher betrachten. Sinnliche Wahrnehmung verbleibt somit nicht im Irrationalen, sondern ist – wenngleich basal – arational konstitutiv für Erkenntnis. Λογος wird der subjektiven sinnlichen Wahrnehmung ohnehin nur zugeschrieben, wenn die Wahrnehmung in Zeichen geäußert wird. Damit wird die subjektive Wahrnehmung objektiv, indem konventionalisierte Zeichen intersubjektiv zur Rationalisierung des Wahrgenommenen verwendet werden.

- b. Volands Annahme, es gibt eine individuell variierende psychische und Verhaltensmanifestation des Religiösen (religiousness, Frömmigkeit), kann mit Aristoteles genauer untersucht werden. Es konnte gezeigt werden, dass die Individualität durch die Manifestation im Medium oder Symbol aufgrund der erfahrungsbasierenden Differenzierung bei der sinnlichen Wahrnehmung ihren Ursprung hat. Zielt Aristoteles mit seinen Untersuchungen auf eine praktische Umsetzung des zuvor sinnlich Wahrgenommenen, geht auch Voland von einer praktischen Konversion der universellen mentalen Fähigkeit durch das Individuum in Form von sowohl psychischen als auch Verhaltensmanifestationen aus.
- c. Mit Newbergs Ergebnis einer reziproken Gehirn-Geist-Struktur heißt das, dass die Wahrnehmung durch die biologischen Sinne sowohl die kognitiven als auch die mentalen Eigenschaften des Menschen betreffen, die individuell und situativ Manifestationen auslösen – ob psychisch oder als Handlung.

Das Verhältnis von Gehirn und Geist ist im Wesentlichen in der *philosophy of mind* als das Leib-Seele-Problem bekannt. Im weiteren Verlauf diskutiere ich die grundlegenden Positionen exemplarisch anhand der wichtigsten Vertreter.

Konstitutiv für die Entwicklung komplexer Phänomene ist aber auch die Kooperation von Menschen. Sowohl Aristoteles, als auch Voland und Newberg zielen auf eine praktische Umsetzung des Wahrgenommenen. Somit reicht eine Untersuchung der intrasubjektiven Relationen von Geist und Gehirn nicht aus, um intersubjektive Kooperationen vollständig zu beschreiben. Deshalb schließen sich aktuelle Debatten der Handlungstheorie an, um die intersubjektiven Wechselwirkungen näher zu betrachten.

Dennett greift zu Beginn von BS eine grundlegende Frage der *philosophy of mind* auf: Wie verhalten sich Leib und Seele zueinander? Das immaterielle Mem als Idee oder Überzeugung nistet sich im materiellen Gehirn ein und instrumentalisiert dadurch den Leib. Damit vertritt Dennett sowohl einen Substanzen- als auch einen Eigenschaftendualismus, der platonisch erscheint, weil sich das immaterielle Mem gleich einer platonschen Idee zeitlich unbegrenzt tradieren kann und auf eine Uridee bzw. ein Protomem zurückzuführen ist. Der menschliche Leib dient lediglich als Vehikel oder Wirt, in dem das Mentale gefangen zu sein scheint.

Damit stellt sich die Frage, wie aus *religiosity* *religiousness* werden kann? Diese Frage besteht aus zwei Komponenten: Zum einen gilt es zu untersuchen, wie aus einer allgemeinen mentalen Fähigkeit eine Manifestation werden kann. Manifest sind die Intentionen, wenn sie auch für andere Menschen mit gleichen Voraussetzungen wahrnehmbar werden. Die Transformation des sinnlich Wahrgenommenen in eine Intention zur Handlung bis zur Manifestation impliziert dabei eine rationale Einordnung und reflexive Umsetzung des sinnlich Wahrgenommenen. Diese Frage konnte teilweise mit Aristoteles beantwortet werden. Zum anderen stellt sich die Frage, wie die individuelle Kategorisierung des sinnlich Wahrgenommenen innerhalb der interpersonalen Kommunikation überprüft und als rational beurteilt werden kann.

Folgen wir Voland, erscheint die Frage nach den Ursprüngen der Religionen in einem ganz anderen Licht: Evolutionsbiologisch konnte gezeigt werden, dass Dawkins Postulat eines *survival of the fittest* zwischen Religionen nicht zutrifft. Religionen haben in diesem Sinne nichts mit dem Kampf ums Überleben zu tun. Eine grundlegende Tendenz zur Gewalt ist Religionen somit nicht inhärent. Auch Dawkins zweite Möglichkeit einer Genealogie von Religionen via Memtheorie konnte nicht bestätigt werden. Geoffrey Millers Ansatz der Genese kultureller Phänomene als Resultat einer kognitiven Entwicklung durch sexuelle Selektion, bedarf nicht nur keiner intellektuellen Konstruktion von Memen, sondern erklärt ebenfalls kulturelle Pluralität. Ebenfalls konnten Dennetts Annahmen eines angeborenen Instinktes als hyperaktiven Akteurserkennungsapparat mehrere Interpretationen dieser kognitiven Fähigkeit als Glaube entgegengestellt werden. Dabei ist diese angeborene Fähigkeit für die Neurowissenschaftler Newberg und d'Aquili sogar als kognitiver Imperativ eine überlebenswichtige Anpassung des Menschen an seine Umwelt. Die evolutionsbiologischen, neuro- und kognitionswissenschaftlichen Grundlagen für Religionen sind somit als Beschreibungen von Religionen nicht defizitär, sondern lediglich als evolutionsbiologische,

neuro- und kognitionswissenschaftliche Beschreibungen von Religionen eindimensional. Der adaptive Vorteil dieser kognitiven Fähigkeit liegt im Überleben des Menschen. Doch allein in der Adaption von Mensch und Umwelt generiert sich kein soziales System. Erst in der Interaktion, losgelöst von seiner biologischen Determination ist der Mensch in der Lage, autonome soziale Systeme zu entwickeln.

Reduktionistische Ansätze der *philosophy of mind* vermuten jedoch die Identität mentaler und physischer Ereignisse. Demnach ist ein mentales Ereignis identisch mit einem neuronalen Ereignis. Im Falle des klassischen Beispiels von Schmerzen hieße das, dass der phänomenale Zustand des Schmerzes identisch ist mit dem Feuern von C-Fasern im Gehirn. Folgen wir dieser Analogie, müsste es beim Glauben an eine metaphysische Instanz eine bestimmte Neuronenfeuerung im Gehirn geben. Zwar fanden Brick Johnstone und seine Kollegen heraus, dass der rechte parietale Lappen die primäre Region des Gehirns für geistige Aktivitäten ist und deshalb mit spiritueller Transzendenz assoziiert wird. Dennoch geben Johnstone¹⁵⁵ und seine Mitarbeiter zu, dass spirituell-religiöse Erlebnisse komplex sind und sich deshalb auf verschiedene neuropsychologische Fähigkeiten, neuroanatomische Strukturen und Netzwerke und neurophysiologische Eigenschaften beziehen können. Mit Neuweiler (Neuweiler 2007) konnte darüber hinaus gezeigt werden, dass der Ort der Neuronenfeuerung abhängig davon ist, ob der Proband sich seiner Absicht bewusst ist oder nicht.

„Although the results are generally supportive of the proposition that the RPL is the primary cerebral region associated with spiritual transcendence, and that a frontal-parietal circuit is related to spiritual-religious experiences, it is acknowledged that these experiences are likely very complex and related to multiple neuropsychological abilities, neuroanatomical structures/networks, and neurophysiological processes.” (Johnstone et. al. 2012, 281)

Dass also grundlegende Prozesse in einem Gehirnbereich vorkommen, verwundert wenig. Die Autoren gestehen allerdings nicht nur ein, dass mehrere Gehirnbereiche beteiligt sind, sondern gleichsam, dass zukünftige Untersuchungen Religionen nicht allein als einheitliche Konstrukte untersuchen sollen, sondern deren Vielfalt.

„Just as research is now differentiating between spirituality primarily as a neurologically based experience and religion primarily as a culturally based phenomenon, future research may also benefit from conceptualizing spirituality as multidimensional

¹⁵⁵ Brick Johnstone et.al.: Right Parietal Lobe-Related ‚Selfness‘ as the Neuropsychological Basis of Spiritual Transcendence. In: *The Journal for the Psychology of Religion*, 22/2012. S. 267-284.

(i.e., that several, specific dimensions of spirituality exist, such as transcendence and „religious concepts”) rather than as unitary constructs (i.e., global spirituality or religious constructs).” (Johnstone et. al. 2012, 281)

Gehirnaktivitäten während des Betens oder der Meditation bestimmen Religionen nicht in ihrer Gesamtheit, sondern beschreiben lediglich aktuelle Gehirnaktivitäten. Johnstone zeigt, dass Spiritualität eine Erfahrung ist, die neurophysiologische Strukturen bestimmt. Aufgrund der Plastizität neuronaler Strukturen ist ein solcher Befund demnach lediglich eine Momentaufnahme und somit nicht zu generalisieren. Ein *religious spot* konnte nicht gefunden werden. Die mentale Fähigkeit, religiös zu sein, entspricht keinem physischen Ereignis im Gehirn. Somit scheint mir der klassische Ansatz der Identitätstheorie nicht zuzutreffen.

In *Mental Events*¹⁵⁶ stellt Donald Davidson bereits 1970 erstmals seine Form der Identitätstheorie der token-Supervenienz vor. Demnach sind einzelne (token) mentale Ereignisse mit neuronalen Ereignissen identisch, Klassen (type) mentaler Ereignisse jedoch nicht mit Klassen neuronaler Ereignisse. Davidson schließt daraus, dass zwei Ereignisse sich in allen physischen Aspekten gleichen können, wohl aber nicht in allen mentalen Aspekten. Eine solche Supervenienz beinhaltet deshalb für Davidson nicht eine Reduktion auf ein physikalisches Gesetz oder eine Definition.

„Such supervenience might be taken to mean that there cannot be two events alike in all physical respects but differing in some mental respects [...]. Dependence or supervenience of this kind does not entail reducibility through law or definition [...]” (Davidson 1980, S. 214)

Mehrere Ereignisse können demnach nicht in allen physischen Aspekten gleich sein, denn mentale Aspekte sind immer verschieden. Deshalb lassen sich Davidson zufolge mentale Ereignisse nicht auf neuronale reduzieren. Eine Konsequenz daraus ist, dass ein physikalisches Vokabular nicht in der Lage ist, psychische Ereignisse vollständig und angemessen zu beschreiben. Dennoch kann es allgemeine Aussagen geben, die eine Korrelation zwischen Physischem und Mentalem beschreiben und die logische Form von Gesetzen haben. Doch nomologisch sind diese Aussagen nicht.¹⁵⁷ (Davidson 1980, 216) Peter Lanz bemerkt, dass die Zuweisung des Nomologischen auf Verallgemeinerungen von der Art der Evidenzen

¹⁵⁶ Erstmals veröffentlicht in: Donald Davidson: *Mental Events*. In: *Experience and Theory*. Edited by Lawrence Foster and J. W. Swanson. Boston: Cambridge University Press 1971. S. 79-101. Die hier zitierte Version bezieht sich allerdings auf die Ausgabe: Donald Davidson: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press 1980.

¹⁵⁷ Vgl. auch Peter Lanz: *Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität*. Frankfurt am Main: Athenäum 1987.

abhängt. (Lanz 1987, 88) Induktiv oder projektiv sind Lanz zufolge Evidenzen, wenn die Nomologizität der Verallgemeinerung trotz der Fülle an nicht geprüften und kontrafaktischen Fällen akzeptiert wird. Die akzeptierte Verallgemeinerung ermöglicht nun einen sicheren Umgang mit ungeprüften Fällen, weil man annimmt, dass diese sich so verhalten, wie es die Verallgemeinerung behauptet.

„Induktive oder projektive Evidenz stiftet Zuversicht, dass ungeprüfte Fälle sich so verhalten, wie es die Verallgemeinerung behauptet; dies erzeugt die Bereitschaft, sich in seinen praktischen und theoretischen Überlegungen durch diese Verallgemeinerungen leiten zu lassen, also in Übereinstimmung mit ihr zu schließen, Erwartungen auszubilden und Entscheidungen zu treffen.“ (Lanz 1987, 88)

Lanz betont weiter, dass der induktive bzw. projektive Charakter einer Evidenz ebenfalls von der Kohärenz der Verallgemeinerung mit dem restlichen Wissen, aber auch von den Prädikaten der Evidenzen abhängt. Empirisch ist die Unterscheidung nomologischer und akzidentieller Verallgemeinerungen insofern von Interesse, als dass durch den Nachweis notwendiger und hinreichender Bedingungen der Nomologizität von Verallgemeinerungen auch Dispositionen im Rückgriff auf den Begriff des Gesetzes geklärt werden. (Lanz 1987, 87) So ist es auch Davidsons Anliegen, dass nomologische Verallgemeinerungen, die von theoretischen oder empirischen Belangen sind, nicht von naturwissenschaftlichen zu trennen sind. (Davidson 1980, 216) Dies nimmt Davidson zum Anlass, seine These von psychophysischen Verallgemeinerungen, die nicht nomologisch sind, zu unterstützen. Denn, so Davidson, psychophysische Verallgemeinerungen beinhalten Prädikate, die uns von Anfang an als unpassend erscheinen. (Davidson 1980, 218) Davidson greift auf Nelson Goodmans¹⁵⁸ grue-Beispiel¹⁵⁹ zurück, demzufolge alle bisher geprüften Smaragde sich als grün erweisen und somit die Möglichkeit einer Verallgemeinerung zulassen, in der Form von ‚Alle Smaragde sind grün.‘ Demgegenüber steht die Aussage, ‚Alle Smaragde sind glau.‘, was sich auf die Objekte bezieht, die sich vor dem Zeitpunkt *t* als grün erwiesen oder nach *t* als blau. Die empirischen Evidenzen der grünen Smaragde stützen dabei sowohl die Aussage ‚Alle Smaragde sind grün.‘ als auch ‚Alle Smaragde sind blau.‘ Ferner werden in der Möglichkeit der Verallgemeinerung die Erwartungen, dass auch nach *t* weiterhin alle Smaragde grün sind, ebenso gestützt wie die Erwartung, dass alle Smaragde nach *t* blau sind. Lanz bemerkt zu Recht, dass die Bevorzugung entweder von grün oder blau sich in der praktischen Wahl nicht rechtfertigen lässt. (Lanz 1987, 89f.) Goodmans Absicht ist es,

¹⁵⁸ Nelson Goodman: *Fact, Fiction and Forecast*. Indianapolis: Bobbs-Merrill 1955.

¹⁵⁹ Nach Peter Lanz 1987, 89f.

auf die Unterscheidung zwischen akzidenteller und nomologischer Verallgemeinerung hinzuweisen. (Goodman 1955, 73) Doch dafür muss man nach Lanz die richtigen Prädikate auswählen. (Lanz 1987, 90) Goodmans Annahme stellt Davidson ‚Alle Smarosen sind grot.‘ entgegen, wobei sich die hier verwendeten Prädikate noch nicht erfolgreich in anderen projizierenden Verallgemeinerungen etablierten. Nomologisch ist ‚Alle Smarosen sind grot.‘, weil Smarosen Objekte sind, die vor t als Smaragde und nach t als Rosen beurteilt wurden. Grot wurde vor t als grün und nach t als rot beurteilt. Davidson zufolge ist ‚grot‘ weder ein induktives Prädikat eines Smaragdes, noch einer Smarose. Daher ermöglicht die Zuschreibung eines Prädikates auf ein Objekt Davidson zufolge lediglich, dass diese Evidenz ein Grund für eine Erwartung einer Verallgemeinerung bietet und somit nomologisch ist:

„Die Entdeckung, dass eine Person (genauer: ihr Gehirn) sich in dem-und-dem physischen Zustand befindet, ist kein guter Grund dafür, dass sie sich im ‚entsprechenden‘ mentalen Zustand befindet.“ (Lanz 1987, 91)

Homonom sind für Lanz in Rekurs auf Davidson Verallgemeinerungen, deren Vokabular aus Prädikaten einer umfassenden und geschlossenen Theorie besteht. Diese Prädikate erlauben differenzierte und apodiktische Transformationen der Gesetze, ohne zusätzliches Vokabular zu benötigen. (Lanz 1987, 92f.; Davidson 1980, 219, 230, 240, 250) Eine Theorie gilt demzufolge als geschlossen, wenn deren Interaktionen unter ihren Parametern geschlossen verlaufen. Entsprechend bedarf es zur Erklärung bestimmter Ereignisse innerhalb der geschlossenen Theorie lediglich die Elemente, die das System definieren. Mit Davidson resümiert Lanz, dass psychologische Charakterisierungen und die mit ihnen verbundenen konstitutiven Annahmen keine geschlossene Theorie bilden, (Lanz 1987, 94) denn es gibt für Davidson keine strikten physikalischen Gesetze, auf deren Basis wir mentale Phänomene vorhersagen oder erklären können. (Davidson 1980, 224)

Für Lanz ergibt sich aus dieser Untersuchung das Resultat, dass Rationalität nicht ausreicht, um mentale Regelmäßigkeiten zu beschreiben. (Lanz 1987, 94) Auf Goodmans grue-Beispiel rekurrierend bescheinigt Lanz auch hier den Menschen in der Individuierung mentaler Zustände durch Rationalität eine Ungewissheit in der Auswahl bestehender Handlungserklärungen und fasst zusammen, dass weder im Allgemeinen noch im Besonderen die Vermutung einer nomologischen Korrelation zwischen physischen und mentalen Ereignissen bestätigt wird.

„Es hat demzufolge den Anschein, dass mentale Zustände und Ereignisse, unter der Rationalitätsannahme individuiert, auf eine Art und Weise oszillieren, die die Erwartung grundlos erscheinen lässt, zwischen ihnen und stark oder systematisch individuierten Zuständen und Ereignissen (physischen) strikt nomonologische Korrelationen bestehen zu lassen.“ (Lanz 1987, 95)

Ziel der vorhergehenden Betrachtung Davidsons war es zu zeigen, dass es keine logischen Gesetze zwischen mentalen und physischen Ereignissen gibt, unsere Sprache also scheinbar nicht ausreicht, mentale Ereignisse vollständig zu erklären. Die allgemein etablierten Begriffe und grammatikalische Gesetze sind nicht in der Lage, Verhaltens- und Entscheidungskontingenzen in einer kausal geschlossenen Theorie zu fassen. Peter Lanz veranschaulicht die vorhergehenden Analysen am Beispiel der Längenmessung:

„Man stelle sich als den zu betrachtenden Gegenstandsbereich B eine Anzahl von starren Stäben mit geraden Kanten vor: $s_1, s_2, s_3, \dots, s_n$. Wir beobachten, dass diese Stäbe unterschiedlich lang sind und wollen sie ihrer Länge nach ordnen. Zu diesem Zweck beginnen wir, zwei beliebig gewählte Stäbe linksbündig ihrer Längsseite nach (d.h.: ihrer links vom Betrachter liegenden Enden koinzidieren) aneinanderzulegen. Dabei stellt sich heraus, dass die beiden Stäbe *entweder* auch rechtsbündig sind (d.h.: ihre rechts vom Betrachter liegenden Enden koinzidieren): Die Stäbe sind gleich lang, *oder*: Das Ende des einen Stabes ragt über das Ende des anderen Stabes hinaus, d. h., der erstgenannte Stab ist länger. Führt man diesen Vergleich für jeden Stab aus B durch, dann lassen sich *alle* Stäbe ihrer Länge nach ordnen. Hinsichtlich dieser, unter dem Gesichtspunkt der Länge hergestellten Ordnung, verhält sich keiner der aus B betrachteten Stäbe anormal.“ (Lanz 1987, 95f.; Hvh. i. O., TP)

Ändert man die Eigenschaften der Stäbe sind freilich auch Anomalien möglich. (vgl. dazu Lanz 1987, 96) Relevant ist für die hiesige Untersuchung allerdings Lanz' Aufmerksamkeit auf *gleich lang* als Koinzidenzrelation, mit den Eigenschaften symmetrisch, reflexiv und transitiv zu sein. (ebd.) So schließt Lanz folgerichtig, dass wir die Stäbe nicht nur anhand der Seiten vergleichen können, sondern ebenfalls anhand der Längen. Treten allerdings Anomalien auf, stellt sich die Frage, welche der Eigenschaften aufzugeben ist. Transitivität braucht es als Ordnungsrelation, damit eine generelle Messbarkeit nicht entfällt. Lanz schlussfolgert, dass unsere Begriffe für bspw. Länge eine Verbindung von sowohl empirischen als auch formalen Annahmen ist, die für ein relationales Verstehen konstitutiv sind. (Lanz 1987, 101) Doch lassen sich die Relationen abstrakter Entitäten tatsächlich analog

auf Personen als epistemische Subjekte übertragen? Damit eine Person in ihren Einstellungen als rational bezeichnet werden kann, müsste spezifiziert werden können, welche Erwartungen an die Person *nicht* gestellt werden können, sonst ist eine Relation der zu beurteilenden Person und dem Idealurteil nicht gegeben. Peter Lanz zufolge besagt die Annahme der Rationalität einer Person lediglich, dass Einstellungsübergänge kritisierbar sein müssen. Gründe für Kritik sind allerdings „irreduzibel vielfältig“ und wir lernen durch „Erfahrung und Einsicht“. (Lanz 1987, 115): „die Theorie der Rationalität für Personen als epistemische Subjekte wäre demnach die Logik.“ (Lanz 1987, 116) Folglich müsste eine Person in ihrem Verstehen *sämtliche* logische Verknüpfungen von p und allen anderen Sätzen sowohl im Denken als auch im Sprechen berücksichtigen:

„Das überstiege nicht nur jedermanns Kapazitäten, sondern wäre auch witzlos, da niemand mit dem Ausziehen der großen Menge von trivialen logischen Folgerungen aus einem Satz p seine Zeit verschwenden möchte.“ (Lanz 1987, 118)

Menschen bilden nach Lanz hingegen im Rahmen der Logik als sprachlicher Regelfolge Assoziationsmuster, die uns in Abstimmung mit der subjektiven Erfahrung erlauben, eine rationale Erklärung zu bilden. Eben weil die Logik die Rahmenbedingungen sprachlicher Äußerungen darstellt, kann sie nicht die Erklärung der Rationalität für Personen als epistemische Subjekte sein.

„Dass Muster, die unsere Meinungen aufgrund der Tatsache bilden, dass wir die darin eingebetteten Propositionen verstehen, kann man rational (zusammenhängend, kohärent) nennen; es bildet aber keine Struktur, die durch die Logik erfasst würde. Insofern kann die Logik nicht die formale Theorie der Rationalität für Personen als epistemische Subjekte sein.“ (Lanz 1987, 119)

Im Gegenteil, Informationen nehmen wir stark selektiv im Rahmen subjektiver Erfahrungen wahr, meist ohne einen Hinweis auf die Relevanz kontextueller Unterschiede. (Lanz 1987, 121) Kausal können wir entsprechend vorhergehende Gedanken nicht spezifizieren. Übergänge zwischen den jeweiligen mentalen Zuständen, die auseinander hervorgehen, lassen sich nicht klar voneinander differenzieren: „D. h. nicht, dass diese Einstellungen keine Ursachen haben, sondern, dass diese Ursachen nicht psychologisch charakterisierbar sind.“ (Lanz 1987, 123)

Entsprechend findet das naturwissenschaftliche Kausalitätsverständnis von Ursache und Wirkung als distinkte Entitäten bei mentalen Zuständen keine Anwendung. Lanz' Anmer-

kung, dass Ursachen psychologisch nicht charakterisierbar sind, verweist auf die Unmöglichkeit der Abbildung von Einstellungsrelationen auf logische Relationen zwischen Sätzen. (Lanz 1987, 127) Vielmehr erzeugt ein gegenwärtiger Geisteszustand einer Person den folgenden vollständig, der sich wiederum im Erzeugen eines neuen Geisteszustands ganz und gar auflöst.¹⁶⁰

Weil mentale Zustände nicht materiell sind, können Ursache und Wirkung mentaler Zustände materiell nicht distinkt sein. Welche und wie viele Erfahrungen und sinnliche Eindrücke letztlich ausschlaggebend für bestimmte Einstellungen sind, können wir nicht mit Gewissheit sagen. Eine häufig gemachte sinnliche Wahrnehmung kann aufgrund neuer Erfahrungen rekontextualisiert werden und völlig andere Reaktionen auslösen als es in der Vergangenheit der Fall war. Deshalb ist eine mentale Wirkung gleichsam die Ursache für eine neue Wirkung, die wiederum zur Ursache für eine neue Wirkung wird usw.¹⁶¹ Demnach beziehen wir uns allein in logischen Äußerungen auf mentale Kausalität. Weder das Innere, noch das Äußere sind deshalb psychisch zu trennen. Logisch hingegen lassen sie sich different analysieren. Das Mentale ist daher als logisches Beiwort des Inneren anzusehen, das es uns ermöglicht, eine Erklärung der Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem zu treffen. Diese Unterscheidung nehmen wir in grammatischen Aussagen vor. Das Logische ist nicht mit dem Seelischen identisch, sondern lediglich die Form der Verbindung zwischen Innen und Außen, zwischen Mensch und Welt. Gründe und Handlungen erfüllen deshalb nicht die Bedingungen, analog als Ursache und Wirkung zu fungieren, weshalb Handlungserklärungen keine Kausalerklärungen sein können.¹⁶² Damit scheint auch Davidsons Forderung nach einer durch Gesetze gestützten Erklärung falsifiziert zu sein, denn der Erklärungswert von Handlungserklärungen besteht nicht im Erklärungswert von Kausalerklärungen. (Lanz 1987, 129)

„Aufgefasst als psychische Zustände oder Ereignisse, d. i. Entitäten, die im Denken, Überlegen und Ausbilden von Absichten eine kausale Rolle spielen, sind die beiden Meinungen jedoch nur *ähnlich*. [...] Intrasubjektiv gilt dasselbe: A kann die Meinung, dass p, über einen größeren Zeitraum hinweg hegen und dabei diese Meinung zu verschiedenen Zeitpunkten mit ganz unterschiedlichen Einstellungen verknüpfen, ohne damit Material für die Falsifikation der Annahme zu liefern, er sei in seinem Glauben, dass p, rational.“ (Lanz 1987, 125; Hvh. i. O., TP)

¹⁶⁰ Wilhelm Essler/Ulrich Mamat: *Die Philosophie des Buddhismus*. Darmstadt: WBG 2006. S. 201.

¹⁶¹ Ähnlich der Abschattung in Husserls Phänomenologie.

¹⁶² Sh. auch Lanz 1987, 129

Eine Person kann demnach aufgrund der Assoziationsmuster Meinungen über psychische Zustände einer anderen Person unabhängig davon fällen, ob diese Meinung stimmt oder nicht. Ausschlaggebend ist allein, ob die Meinung der Person ausreichend Evidenzen hat, um die eigenen Assoziationen aufrecht zu erhalten. Die Meinung der Person kann somit rational gerechtfertigt werden.

Naturwissenschaftliche Untersuchungsobjekte hingegen sind meist geschlossene Systeme, deren Parameter ausreichen, um das System zu beschreiben. Mentale Systeme sind jedoch offene Systeme, die sich zumindest nicht mit dem bisher bekannten Vokabular beschreiben lassen. Mentale Zustände analog zu Thermostaten zu untersuchen – wie in der *philosophy of mind* hin und wieder suggeriert wird¹⁶³ – schlägt daher fehl. So schließt Peter Lanz:

„Während es eng begrenzte Bereiche gibt, für die eine bestimmte Theorie erschöpfend charakterisiert, welche Verhalten in einem entsprechend eingegrenzten Sinn von ‚Rationalität‘ rational ist [...], steht etwas Vergleichbares für Personen nicht zur Verfügung. Keine Theorie charakterisiert erschöpfend den Gehalt des irreduzibel normativen Elements [...] in unseren Einstellungszuschreibungen und Handlungserklärungen.“ (Lanz 1987, 150)

Wie bereits weiter oben gezeigt werden konnte ist es Donald Davidsons Ziel, Gründe auch als Ursachen für Handlungen zuzulassen (mentale Verursachung), dabei mentale Eigenschaften allerdings nicht auf physikalische zu reduzieren. Davidsons Ausgangsthese des anomalen Monismus ist, dass es keine strikten psychologischen oder psychophysischen Gesetze gibt. Diese These kennzeichnet die Anomalität des Mentalen. Monistisch sind Davidsons Überlegungen, weil er davon ausgeht, dass jedes einzelne mentale Ereignis identisch mit einem einzelnen physischen Ereignis ist.¹⁶⁴ Dass mentale und physische Eigenschaften miteinander – wie auch immer – in einer kausalen Beziehung stehen, zweifelt keiner an, der sowohl einen Geist als auch einen Körper akzeptiert. Vielmehr stellt sich die Frage, von welcher Art die Kausalität ist.

Weiter oben wurde gezeigt, dass Davidson davon ausgeht, dass zumindest einige mentale Ereignisse kausal mit physischen Ereignissen interagieren. Seine Ausgangsthese der Anomalität des Mentalen besagt aber, dass es keine strikten psychischen oder psychophysi-

¹⁶³ vgl. Stuart J. Russell & Peter Norvig: *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. New Jersey: Prentice Hall 2003.

¹⁶⁴ Ansgar Beckermann: *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. Berlin/New York: de Gruyter 2008. Hier. S. 181.

schen Gesetze gibt. Gäbe es sie doch, so könnte man mentale Ereignisse voraussagen und erklären. (Beckermann 2008, 182) Die Anomalismusthese definiert Michael Quante¹⁶⁵ als:

„Davidsonsche Form des nicht-reduktiven Physikalismus [...], der zufolge alle mentalen Entitäten (konkrete raum-zeitliche Objekte oder Ereignisse) auch physikalische Entitäten sind, sich aber trotzdem mentale Prädikate weder per Definition noch per Naturgesetz auf physikalische Prädikate reduzieren lassen.“ (Quante 1993, 618)

Davidsons Prämisse ist es allerdings dann, dass dieser Kausalität strikte deterministische Gesetze, die Davidson als Gesetze der Physik dekuviert, unterliegen. Deshalb postuliert Davidson, dass es keine Gesetze gibt, die ein mentales Ereignis *als* mentales Ereignis mit einem physischen verbinden. Es besagt allerdings nicht, dass es überhaupt kein striktes Gesetz gibt, das mentale mit physischen Ereignissen verbindet. Diese strikten Gesetze müssen Davidson¹⁶⁶ zufolge unter allen Bedingungen gelten. Das Mentale ist für Davidson folglich nomologisch irreduzibel. (Davidson 1970, 251) Die Ablehnung psychophysischer Gesetze fundieren die Nichtreduzierbarkeit des Mentalen auf das Physikalische. (Quante 1993, 619f.) Damit begründet Davidson eine Variante der Identitätstheorie, die strikte physikalische Gesetze leugnet, die das Mentale und das Physikalische verbinden. (Davidson 1970, 249) Davidson bestreitet die Annahme der klassischen Identitätstheorie,¹⁶⁷ dass es diese Gesetze in strikter Form gibt. Sind die Vertreter der Identitätstheorie noch der Ansicht, dass Typen von mentalen und physikalischen Ereignissen identisch sind, kontert Davidson, dass nur einzelne Token, also Einzelereignisse identisch sind. (Beckermann 2008, 184) Ereignisse sind für Davidson somit nur Einzelercheinungen – nicht wiederholbar und individuell zeitlich bestimmt. (Davidson 1970, 248) Sprechen wir einem Gegenstand Eigenschaften zu, so Davidson zufolge nur, weil wir bestimmte Prädikate auf Gegenstände anwenden. Einen eigenen ontologischen Status haben die Eigenschaften daher nicht. (Beckermann 2008, 185) Ansgar Beckermann exemplifiziert Davidsons Ansicht wie folgt:

„Die Wahrheit der Aussage ‚Die Ermordung des Erzherzogs Ferdinand = das Ereignis, das den ersten Weltkrieg auslöste‘ setzt Davidson zufolge nicht voraus, dass

¹⁶⁵ Michael Quante: Mentale Verursachung: Die Krisis des nicht-reduktiven Physikalismus. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 47, 1993. S. 615-629.

¹⁶⁶ Donald Davidson: Mental Events. In: *Experience and Theory*. Hrsg. von Lawrence Foster/J. W. Swanson. Amherst: University of Massachusetts Press 1970. S. 247-256.

¹⁶⁷ Siehe Ullin T. Place: Is Consciousness a Brain Process? In: *British Journal of Psychology* 47, 1956. S. 44-50. und John Jamieson Cartwell Smart: Sensations and Brain Processes. In: *Philosophical Reviews* 58, 1959. S. 141-156.

die Eigenschaft *eine Handlung zu sein, die den Tatbestand der Ermordung des Erzherzogs Ferdinand erfüllt* und die Eigenschaft *den ersten Weltkrieg auszulösen* identisch sind“.
(Beckermann 2008, 186, Hvh. i. O., TP)

Zu den bekanntesten Kritikern Davidsons gehört Jaegwon Kim.¹⁶⁸ Seiner Ansicht nach existiert ein Ereignis, wenn ein Gegenstand x zu einem Zeitpunkt t die Eigenschaft P hat:

„Existence condition: Event [x,P,t] exists just in the case substance x has the property P at time t.“ (Kim 1976, 160)

Werden bei Davidson die Ereignisse durch die raumzeitliche Komponente individuiert, bindet Kim Ereignisse durch die Person oder das Objekt unmittelbar – Ereignisse werden somit abhängige Entitäten.¹⁶⁹ Dass aber zu jeder Handlung ein Akteur und ein Handlungstyp gehören, der im Sprechakt durch das Verb wiedergegeben wird, darin sind sich Kim und Davidson einig. (Rohs 2000, 2)

Wie Michael Quante betont, (Quante 1993, 620) wird der Akteur in Davidsons späteren Werken¹⁷⁰ vermehrt in den Mittelpunkt seiner Forschung gerückt. Nicht mehr allein der Zustand der Person legt den semantischen Gehalt propositionaler Einstellungen fest. Drei weitere Merkmale komplementieren vielmehr Davidsons frühere Ansichten:

- i. der aktuelle Zustand der Welt
- ii. die Lebensgeschichte des Individuums und
- iii. dessen sozialer Kontext.

Diese Externalität des Mentalen ermöglicht Davidson neben der normativen Rationalität als konstitutives Element des Mentalen, dass das Mentale in einer geschlossenen Theorie mit strikten Gesetzen nicht erfasst werden kann. (Quante 1993, 620) Strikte innerpsychische und strikte psychophysische Gesetze sind somit als Argumente ausgeschlossen, weil man sie nicht messen kann. Das Mentale kann nicht auf das Physikalische reduziert werden. Sowohl Jaegwon Kim¹⁷¹ als auch Ernest Sosa¹⁷² unterstellen Davidsons Ansatz, dem Epiphenomenalismus zugeneigt zu sein. Die von Darwins Freund Thomas Henry Huxley

¹⁶⁸ Jaegwon Kim: Events as Property Exemplifications. In: *Action Theory*. Hrsg. von M. Brand/D. Walton. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1976. S. 159-177.

¹⁶⁹ Sh. Ralf Stoecker: *Was sind Ereignisse?* Berlin: De Gruyter 1992. Ferner Peter Rohs: Handlungen und Ereignisse. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 54, 2000. S. 1-22.

¹⁷⁰ Donald Davidson: Knowing One's Own Mind. In: *Proceedings of the American Philosophical Association*, 60, 1986. S. 441-458. Ders.: What is Present to the Mind? In: *Grazer Philosophische Studien*, 36, 1989. S. 3-18. Ders.: The Conditions of Thought. In: *Grazer Philosophische Studien*, 36, 1989. S. 193-200.

¹⁷¹ Jaegwon Kim: Epiphenomenal and Supervenient Causation. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 9, 1984. S. 257-270.

popularisierte Theorie des Bewusstseins „als Begleiterscheinung der Vorgänge im Gehirn, die für unser Verhalten verantwortlich sind“ (Beckermann 2009, 47), des Bewusstseins als eben Epiphänomen, besagt im Wesentlichen, dass das Mentale keine Kausalursache für das Physikalische sein kann, das Physikalische für das Mentale allerdings schon. Davidsons Prämisse ist es nun aber, dass zumindest einige mentale Ereignisse mit einigen physikalischen identisch sind. Die eben erwähnte Charakteristik des Epiphänomenalismus, dass Physikalisches Kausalursache für Mentales sein kann, wird Quante zufolge „Einzelding-Epiphänomenalismus“ genannt. Dem gegenüber steht der „Typen-Epiphänomenalismus“, demzufolge sich Ereignisse gegenseitig aufgrund ihrer physikalischen Typenzugehörigkeit verursachen, ein Ereignis allerdings aufgrund seiner mentalen Typenzugehörigkeit nichts verursachen kann. (Quante 1993, 621) Mentale Ereignisse können dann doch Kausalursachen sein, wenn sie einem physikalischen Typ subsumiert sind. Michael Quante resümiert:

„Gründe, d. h. propositionale Einstellungen, sind nicht aufgrund der [...] mentalen Eigenschaften kausal relevant, sondern aufgrund ihrer letztlich physikalischen Eigenschaften, die sie als Ereignisse im Gehirn haben.“ (Quante 1993, 621)

Quante bestimmt mentale Gründe demnach doch als physikalisch relevant, wenn sie sich im Gehirn als physikalische Ereignisse nachweisen lassen. Davidson beschreibt diese Möglichkeit zur Identität mentaler mit physikalischen Ereignissen jedoch als unmöglich. Fallen mentale Ereignisse Davidson zufolge doch unter physikalische Gesetze, dann ist das mentale Ereignis nicht mehr mental, sondern ein physikalisches Ereignis.

„Suppose, *m*, a mental event, caused *p*, a physical event: then under some description *m* and *p* instantiate a strict law. This can only by physical [...]. But if *m* falls under a physical law, it has a physical description: which is to say it is a physical event.“ (Davidson 1970, 254)

Die Kritik an Davidson wird allerdings als Typen-Epiphänomenalismus geäußert und betrifft deshalb die Identität mentaler und physischer Eigenschaften. Davidson hingegen vertritt eine Token-Identitätsthese, der zufolge nur einige mentale Einzelereignisse identisch sind mit physischen Einzelereignissen. Ferner fordern Davidsons Kritiker im Typen-Epiphänomenalismus kausale Relevanz mentaler Ereignisse aufgrund ihrer physikalischen Eigenschaften. Nach Quante kommt Davidsons Annahmen über die kausale Relevanz mentaler Ereignisse ohnehin keine Kausalursache zu:

¹⁷² Ernest Sosa: Mind-Body Interaction and Supervenient Causation. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 9, 1984. S. 271-281.

„Die Tatsache, dass in Kausalerklärungen bestimmte Eigenschaften von Ereignissen zur Erklärung herangezogen werden, hänge von unseren Erkenntnisinteressen ab und habe mit der Kausalrelation als solcher nichts zu tun.“ (Quante 1993, 622)

Davidsons These des Anomalen Monismus ist daher als realistische Position einzustufen. Zwischen verschiedenen Ereignissen gibt es ontologische Kausalrelationen, die wir beschreiben können. Diese Beschreibungen existieren allerdings abhängig von menschlichen Erkenntnisleistungen. Wie Michael Quante folgerichtig schließt, lässt Davidsons Anomaler Monismus bei der Beschreibung der Ereignisse keineswegs die Beschreibung der Eigenschaften zu. Somit gehört Davidsons Position nicht mehr in den Physikalismus. (Quante 1993, 627)

Davidsons Ausführungen bleiben entsprechend uninformativ für die Beschreibung von Handlungen. Mit Davidson kann zwar eine Erklärung für die Interaktion mentaler und physikalischer Ereignisse eruiert werden, ohne dabei dem Physikalismus anheim zu fallen. Nun fehlt ein Ansatz, der die Möglichkeit für eine Beschreibung entwickelt. Die Intention von A, den verspürten Durst durch einen Gang zum Kühlschrank zu stillen, lässt sich auch für B wahrnehmen und erkennen, wenn A dem Kühlschrank ein Bier entnimmt. Der Komplexität religiösen Verhaltens wird die Entnahme eines Bieres aus dem Kühlschrank aber wenig gerecht. Freilich kann sich B auch bei einer relativ einfachen Intentionalitätsstruktur wie dem Holen eines Bieres in As Intentionen täuschen. A könnte die Flasche auch für B holen oder sie auslehren wollen, weil A von seinem Arzt die Nachricht erhielt, er solle lieber kein Bier mehr trinken, oder andere mögliche Absichten verfolgen. Ist es aber mit Davidsons Annahme der nomologischen Irreduzibilität des Mentalen überhaupt möglich, die Intentionen eines Menschen erkennen zu können? Wenn ja, worin liegt der Maßstab dieser Erkenntnis?

Davidson beabsichtigt mit seiner Theorie des Anomalen Monismus zu erklären, dass alle Ereignisse physisch sind, (Davidson 1970, 250) ohne dabei mentale Eigenschaften auf physikalische zu reduzieren. Die Dependenz zwischen mentalen und physikalischen Ereignissen liegt in der Supervenienz des Mentalen über dem Physikalischen, wobei eine Abhängigkeit oder Supervenienz – wie bereits erwähnt – keine Reduktion auf physikalische Gesetze oder Definitionen beinhaltet. Hat Davidson Unrecht, werden moralische Eigenschaften zu deskriptiven Eigenschaften reduziert. (Davidson 1970, 250) Davidson weist demnach die Entstehung von Werten dem Mentalen zu. Würden wir deshalb versuchen, die Dependenz zwischen dem Physikalischen und dem Mentalen in Gesetze formalisieren zu wollen, würden wir das Mentale lediglich zu deskriptiven Eigenschaften des Physikalischen

aufgrund der Messbarkeit machen, somit auf das Physikalische reduzieren, denn die Gesetze, die wir zur Beschreibung verwenden, sind sprachlich. Deshalb können Handlungen Gesetze instantiieren und darüber hinaus erklären oder vorhersagen. Aber je nur in der Art und Weise, wie eben Gesetze oder Definitionen beschrieben werden können.

„It should now be evident how anomalous monism reconciles the three original principles: Causality and identity are relations between individual events no matter how described. But laws are linguistic: and so events can instantiate laws, and hence be explained or predicted in the light of laws, only as those events are described in one or another way. [...] The principle of the nomological character of causality must be read carefully: it says that when events are related as cause and effect, they have descriptions that instantiate a law. It does not say that every true singular statement of causality instantiates laws.” (Davidson 1970, 250)

Peter Lanz bezeichnet Davidsons Position als „Doktrin der Unbestimmtheit der Interpretation“. (Lanz 1987, 73) Die Gesetze selbst sind entsprechend keine naturwissenschaftlichen Gesetze. Vielmehr sind diese Gesetze die Beschreibungen der Relationen zwischen einzelnen Eigenschaften, die als Kausalität und Identität bezeichnet werden. Die von Lanz beschriebene Unbestimmtheit der Davidson'schen Interpretation liegt folglich in der Vorstellung, allgemeingültige Gesetze über die Dependenz von Physikalischem und Mentalen aufgrund des Verhaltens von Menschen zu schließen. Aber, so erkennt Davidson, Meinungen (belief) und Wünsche bringen nur durch andere Meinungen und Wünsche modifiziertes und vermitteltes Verhalten hervor. (Davidson 1970, 251) Eine Intention ist also keine *creatio ex nihilo*, sondern Wirkung einer vorhergehenden, verursachenden Intention, die wiederum die Wirkung einer vorhergehenden, verursachenden Intention ist usw. Kausalität ist daher keine isolierte operationale Definition *einer* Ursache und *einer* Wirkung, die unabhängig von anderen Ursachen und Wirkungen bestehen. Ursache und Wirkung sind vielmehr raum-zeitliche Abschnitte einer unendlich langen Kette von Ursachen und Wirkungen, die durch Ereignisse deskriptiv isoliert werden. So kann aus $a \rightarrow b$ folgen und aus $b \rightarrow c$ und aus $c \rightarrow d$ usw., so dass b sowohl die Wirkung aus a ist als auch die Ursache für c , c sowohl die Wirkung aus b ist als auch die Ursache für d usw. So schreibt auch Ansgar Beckermann,¹⁷³ dass Kausalität im Wesentlichen im Beschreiben der erklärenden Prämissen besteht. (nach C. G. Hempel¹⁷⁴)

¹⁷³ Ansgar Beckermann: *Gründe und Ursachen*. Kronberg/Ts.: Scriptor 1977.

¹⁷⁴ Carl Gustav Hempel: The Function of General Laws in History. In: *The Journal of Philosophy*. Band 39, 1942. S. 35-48. Ders.: Deduktiv-Nomological versus Statistical Explanation. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of*

„Die Grundidee dieser Theorie besteht bekanntlich in der Annahme, dass alle vollständigen Erklärungen ihrer Form nach deduktive oder induktive Argumente sind. Dabei bilden die Prämissen dieser Argumente jeweils das Explanans – also das, wodurch das zu erklärende Ereignis erklärt wird. Und die Konklusionen sind die Explananda, d. h. Sätze, die die zu erklärenden Ereignisse beschreiben.“ (Beckermann 1977, 14)

Davidsons Holismus des Mentalen zielt somit nicht auf isolierte Ereignisse, sondern vielmehr auf Alltagsereignisse, in denen Intentionen Elemente komplexer Situationen sind: „The system of [...] beliefs identifies a thought by locating it in a logical and epistemic space.“ (Davidson 1984, 157; zitiert nach Lanz 1986, 72) Epistemisch sind die Gedanken demnach zweifach: zum einen in der Wahrnehmung. Mit Aristoteles konnte bereits aufgezeigt werden, dass bereits bei jeder Form der Wahrnehmung eine grundlegende epistemische Differenzierung vorgenommen wird. Zum Zweiten ist die Kontextualisierung des Wahrgenommenen epistemisch. Peter Lanz' Beispiel verdeutlicht diesen zweiten Aspekt:

„Wäre beispielsweise der Gedanke ‚Das Gefangenendilemma ist eine fruchtbare Quelle für Modelle bestimmter Typen von Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und Nationen‘ mit einem neurologischen Zustands- oder Ereignistyp nomologisch korreliert, [...] und ließe es sich zudem einrichten, dass wir in beliebigen Gehirnen Zustände und Ereignisse dieses letzteren Typs auf technischem Weg induzieren könnten, dann müssten wir von den so behandelten Personen sagen: Sie denken ‚Das Gefangenendilemma ist eine fruchtbare Quelle für Modelle bestimmter Typen von Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und Nationen‘. Haben die so behandelten Personen noch nie etwas vom Gefangenendilemma und Modellbildung in den Sozialwissenschaften gehört und erweisen sich als unfähig, diesen Gedanken sinnvoll zu erläutern, dann gleicht die Situation eher derjenigen, in der wir einen Papageien plappern hören: Es fehlt das Verständnis, die Einbettung in ein weitläufiges System von Gedanken und Einstellungen.“ (Lanz 1986, 72)

Diese zweite epistemische Ebene bezieht sich nun auf die getroffene Aussage. Wurde die erste Ebene positiv bewertet, als bekannte Sprache beispielsweise, bedarf es auf der zweiten Ebene eines größeren, soziokulturell variierenden und konventionalisierten Bezugssystems, um die in Lanz' Beispiel getroffene Aussage zu verstehen. Das scheint mir der logische

Raum (logical space) in Davidsons Aussage oben zu sein. Die Wahrscheinlichkeit einer Übereinstimmung von As möglicher Intention und tatsächlich ausgeführter Handlung in der Interpretation Bs, mag bei einfach strukturierten Gedanken noch hoch sein. Die Fehlerquote der Interpretation steigt allerdings exponentiell mit der Komplexität des zu interpretierenden Sachverhaltes, wie es bspw. häufig bei Interpretationen religiöser Handlungen der Fall ist. Bleibt der Interpret mit seinen Interpretationen dabei „für sich“, so bleibt es bei einer Beurteilung des einen Bezugssystems (als zu interpretierende Handlung) durch ein anderes (Interpret). Wendet man diese grundlegende Erkenntnis auf den hier untersuchten *New Atheism* an, handelt es sich um eine öffentliche Beurteilung eines Bezugssystems (Religionen) durch ein anderes Bezugssystem (*New Atheism*). Dabei werden allerdings die Handlungen der Gläubigen (theologisch, sozial, ethisch u.a.) nicht nur komparativ zu denen der *New Atheists* (biologisch, physikalisch) betrachtet, sondern der Beurteilung oder sogar Verurteilung der Gläubigen (irrational) durch die *New Atheists* (rational) unterzogen. Das Ziel des *New Atheism* ist es somit, was nach Davidson nicht möglich ist: Durch die Beschreibungen von Handlungen einzelner Gläubigen einen Rückschluss auf deren mentale Verfassung ziehen und daraus ein allgemeines Gesetz formulieren.

Die Interpretation von Handlungen anderer setzt allerdings gleichsam voraus, dass die Einstellungszuschreibungen des Anderen vom Interpreten als rational angenommen werden. Die andere Person muss als rationaler Agent akzeptiert sein. Mit der Auseinandersetzung der psychischen Fähigkeiten von Gläubigen setzen die *New Atheists* immerhin voraus, dass auch Gläubige einen Geist besitzen wie sie selbst. Ist es aber nicht möglich, aus den Handlungen anderer deren mentale Zustände zu erklären, kann sich die jeweilige Person demnach bestenfalls rechtfertigen.

2.iv. *other minds problem*

Die Interpretation in Form eines Urteils über jemand anderen, dass dieser kein Automat ist, sondern ein rationaler Agent, hängt im Wesentlichen – wie Michel ter Hark¹⁷⁵ richtig bemerkt – mit dem Problem des Fremdpsychischen (engl.: *other minds problem*) zusammen. Zwar konnte mit Donald Davidson und Peter Lanz gezeigt werden, dass naturwissenschaftliche Gesetze keine vollständig auf menschliches Verhalten anwendbare Gesetze sind, weil das Mentale des Menschen keiner geschlossenen Theorie unterliegt. Eine Reaktion auf einen anderen Menschen kann allerdings auch spontan und vorsprachlich stattfinden. Als irrational kann eine Reaktion dann insofern interpretiert werden, als dass sie vom

¹⁷⁵ Michel ter Hark: Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches. In: *Wittgenstein über die Seele*. Hrsg. von Eike von Savigny und Oliver R. Scholz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S. 84-106.

Interpreten nicht rational begründet werden kann. Somit ist für die vorliegende Untersuchung eine Betrachtung der zentralen Argumentationen des *other minds problem* von Bedeutung: Ein zentrales Anliegen der *New Atheists* ist es, Gläubigen aufgrund ihres Glaubens an Gott Irrationalität zu attestieren. Würde dies gelingen, wäre der Triumph der Naturwissenschaften über die Religionen im Allgemeinen, aber auch im Einzelnen über die Geisteswissenschaften gewiss. Rationalität fände man auf naturwissenschaftlicher Seite, Irrationalität auf geisteswissenschaftlicher. Jegliche Handlungen im Namen der Geisteswissenschaften würden von vornherein als irrational zu bezeichnen sein. Eine detaillierte Untersuchung des *other minds problems* wird allerdings zeigen, dass sowohl die Naturwissenschaften als auch die Geisteswissenschaften auf evidenzlosen Aussagen basieren, die allerdings beide nicht als irrational zu bezeichnen sind.

Die Grundlage der analytischen Philosophie des Geistes stellt John Stuart Mills¹⁷⁶ Theorem dar, das von einer linearen Abfolge intentionaler Handlungen in einem geschlossenen System des Inneren eines Menschen ausgeht.

„I am conscious in myself of a series of facts connected by a uniform sequence, of which the beginning is modifications of my body, the middle is feelings, the end is outward demeanor. In the case of other human beings I have the evidence of my senses for the first and the last links of the series, but not for the intermediate link.“ (Mill 1865, 256)

Mills Prämisse ist nicht notwendigerweise ein Dualismus von Innerem und Äußerem des Menschen, wohl aber eine Dichotomie. Äußere Beeinflussungen auf intentionale Handlungen spielen dabei kaum eine Rolle. Die lineare zeitliche Abfolge beginnt Mill zufolge mit der eigenen sinnlichen Wahrnehmung der körperlichen Modifikation des Anderen (bspw. Aufstehen) und endet mit der eigenen sinnlichen Wahrnehmung des äußeren Verhaltens des Anderen. Die in der Mitte der Handlung liegenden Gefühle kann man allerdings – so resultiert Mill – als Beobachter nicht wahrnehmen.

Michel ter Hark merkt an, dass Bertrand Russell¹⁷⁷ aus denselben Prämissen wie Mill schlussfolgert, dass wir keinen Beweis über die Kenntnis des Geistes anderer Menschen haben, weil wir diesen nicht direkt wahrnehmen können. Alles, was wir nach Russell darüber wissen können, wissen wir aufgrund des angezeigten Verhaltens der Anderen.

¹⁷⁶ John Stuart Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London: Longmans 1865.

¹⁷⁷ Bertrand Russell: On Denoting. In: *Mind*. New Series. Vol. 14, no. 56, 1905. S. 479-493.

„There seems no reason to believe that we are ever acquainted with other people's minds, seeing that these are not directly perceived; hence what we know about them is obtained through denoting.“ (Russell 1905, 480)

Russells Skeptizismus entspricht – gleich dem Mills – der erkenntnistheoretischen Frage, woraus wir auf das Fremdpsychische bei Anderen schließen können, wenn wir doch allein deren Verhalten beobachten können. Äußeres Verhalten ist dem Skeptizismus zufolge noch kein hinreichender Grund auf mentale Ereignisse bei anderen Menschen zu schließen, weil es keinen direkten Zugriff darauf gibt. Die hier entstandene Asymmetrie besteht nicht zwischen unmittelbarem und mittelbarem Zugang mentaler Ereignisse, denn selbst wenn man unmittelbar mentale Ereignisse der Anderen wahrnehmen kann, bleibt das Problem des Fremdpsychischen. Was demnach fehlt, ist die Fähigkeit, mentale Ereignisse *als solche* zu erkennen. Eine frühe Form der Problemlösung stellt der Behaviorismus dar. Hauptsächlich vertreten von Burrhus Frederic Skinner,¹⁷⁸ erklärt sich die Existenz mentaler Ereignisse anderer Personen durch deren Verhalten. Mentale Ereignisse verursachen somit Handlungen. Damit ist der Mensch allerdings in seinen Handlungen durch seine mentalen Fähigkeiten determiniert.¹⁷⁹ Täuschungen und Lügen können die Folgen sein. Geistiges kann vorgetäuscht und als Handlung dargestellt werden. So ist auch Russell skeptischer als Mill: Sind sich beide einig, Fremdpsychisches nicht wahrnehmen zu können, sieht Russell noch die Möglichkeit der Vortäuschung des Geistigen. (ter Hark 1995, 86) So resümiert ter Hark, dass Russells Annahme eines rationalen Verrauens in das Fremdpsychische im rationalen Zusammenhang zwischen dem sinnlich Wahrgenommenen und nicht Wahrgenommenen liegt. (ter Hark 1995, 86f.) Russells Kritik am Behaviorismus in Form des Analogiearguments verallgemeinert induktiv die Verbindung zwischen psychischen Zuständen und Verhaltensweisen, die bei einem Individuum selbst beobachtbar sind, und der Analogie dieser Verbindung bei anderen Individuen, insofern das gleiche Verhalten beobachtbar ist. (ter Hark 1995, 87) Damit haben der Skeptizismus und das Analogieargument eine gemeinsame Basis in der Voraussetzung fremdpsychischer Zustände.

„Die gemeinsame Voraussetzung besagt, dass sich der Begriff des psychischen Zustands auf einen Zustand bezieht, dessen Bedeutung unabhängig vom Verhalten und unabhängig von Umständen der Verhaltensäußerung bestimmt werden kann. Der Skeptizismus bezüglich des Fremdpsychischen legt den Gedanken nahe, psychische Zustände und Verhalten stünden lediglich in kontingenter Beziehung zu-

¹⁷⁸ Burrhus Frederic Skinner: *Science and Human Behavior*. Toronto: The Macmillan Company 1953.

¹⁷⁹ Außer bei einem probabilistischen Kausalitätsverständnis.

einander und es sei durchaus möglich, dass es das eine ohne das andere gebe. Das Analogieargument lässt diese Überlegung zwar gelten, weigert sich aber, die Schlussfolgerung zu ziehen, wonach hier kein Wissen möglich sei.“ (ter Hark 1995, 87)

Die Vertreter des Analogiearguments bauen ihre Schlussfolgerungen demnach auf der Voraussetzung auf, dass allen Menschen ein bestimmtes Set an Eigenschaften zukommt, das sie als Menschen definiert und sie deshalb ebenfalls über mentale Zustände verfügen. Diese Form des epistemischen Glaubens basiert folglich auf einem Für-wahr-halten, dass andere Menschen ebenso über einen Geist verfügen wie man selbst, sodass ein Schluss aus ihrem Verhalten auf die Existenz mentaler Fähigkeiten gezogen wird. Aber auch im Fall metaphysischer intentionaler Akteure scheint diese Analogie als gerechtfertigt. Der neu-atheistische Vorwurf einer Irrationalität aufgrund des Glaubens an Gott beinhaltet doch eben genau diese Rechtfertigung: Urteilen die *New Atheists* über Gläubige intentional und bezeichnen Gläubige als irrational, sprechen sie ihnen gleichermaßen die bereits vorgeworfene kognitive Fehlfunktion zu. Doch wie gezeigt werden konnte, ermöglichen die kognitiven Fähigkeiten lediglich eine Anpassung an die vorherrschenden Umweltbedingungen. Epistemischer Glaube hingegen kann ausschließlich in interpersonaler Kommunikation bestimmt werden. Grundlegend muss die getroffene Aussage intentional sein. Aussagen müssen sich also auf etwas Bestimmtes beziehen. Innerhalb dieses Bezugssystems sollte mit der getroffenen Aussage etwas mitgeteilt werden, dass vom anderen verstanden werden kann. D. h. die Gesprächsteilnehmer befinden sich idealerweise im gleichen Bezugssystem, sodass eine interpersonale Kommunikation stattfinden kann und sinnkonstituierend wirkt.¹⁸⁰ Dabei ist allerdings zu beachten, dass die Gesprächsteilnehmer sich nicht allein Informationen mitteilen, also austauschen. Allein in der interpersonalen Kommunikation konstituieren sich neue Sinngehalte durch Korrekturen, Nachfragen und Diskurse. D. h., das Verstehen einer informativen Mitteilung impliziert beim Empfänger immer auch die Möglichkeit, die erhaltene Information in Frage zu stellen. Für den Sender bedeutet dies wiederum, nicht allein eine Information mitzuteilen, sondern gleichermaßen zu verteidigen. Die Intention des Senders verschiebt sich dabei von der Erklärung zur Rechtfertigung. Im vorliegenden Fall erscheint diese Verschiebung als notwendig: Vermitteln die *New Atheists* zwar ihre Ansichten, liegt ihr Interesse nicht in einer Vermittlung mit Gläubigen, sondern in der Annihilation des Glaubens. Diese verabsolutierte Position erlaubt Gläubigen meist nur ihre eigene Position zu vertreten, indem sie sich rechtfertigend auf diese Vorwürfe

¹⁸⁰ Vgl. bspw. Niklas Luhmann: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

äußern. Diese Problemlösungsstrategie nimmt Alvin Plantinga¹⁸¹ zum Anlass, Untersuchungen zum Fremdpsychischen nicht allein auf das Interpersonale zu beschränken. In *God and other minds* ist es Plantingas Ziel, den Glauben an die Existenz Gottes rational zu rechtfertigen. (Plantinga 1967, vii) Plantinga nimmt Ludwig Wittgensteins¹⁸² Beispiel aus PU § 246 zum Anlass, die epistemologische Frage nach meinem Wissen über das Denken, Fühlen, die Vernunft und den Glauben anderer zu untersuchen.

„Nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten; [...] Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer etwa, dass ich Schmerzen *habe*?“ (PU § 246)

Plantinga ist der Ansicht, dass – historisch betrachtet – das Analogieargument diese Fragen am Besten beantworten kann, denn es besagt, dass niemand aufgrund von Beobachtung des Mentalen den mentalen Zustand einer anderen Person feststellen kann, noch sind diese Beschreibungen der mentalen Zustände frei von Irrtum. (Plantinga 1967, 192) Plantinga weist hier den behavioristischen Ansatz zurück, Schlüsse auf mentale Ereignisse allein aufgrund von Beobachtung des Verhaltens ziehen zu können. Auf der anderen Seite kritisiert Plantinga Russells sprachanalytischen Ansatz in *Denoting* (Russell 1905), weil Plantinga der Ansicht ist, dass unser Wissen um mentale Ereignisse anderer Menschen auf der Kennzeichnung (*denoting*) der Anderen beruht und deshalb nicht unfehlbar ist. Denn, so Plantinga weiter, man erreicht mit der induktiven Argumentation lediglich Erkundungen über die eigenen mentalen Zustände und eben noch physikalische Objekte, allerdings nicht über einen möglichen Geist oder mentale Ereignisse der Anderen:

„Each of us can construct a sound inductive argument for the conclusion that he is not the only being that thinks and reasons, has sensations and feelings – an argument whose premises state certain facts about his own mental life and about physical objects (including human bodies), but do not entail the existence of minds or mental states that are not his own.“ (Plantinga 1967, 192)

Ein Resultat, auf das Plantinga nicht weiter eingeht, das sich allerdings unmittelbar aus dem eben erwähnten ergibt, ist, dass letztlich auch Russells *denoting* allein auf dem Verhalten der Anderen basiert. Zwar schließen wir nach Russell nicht unmittelbar aus dem Verhalten der

¹⁸¹ Alvin Plantinga: *God and Other Minds*. Ithaca/London: Cornell University Press 1967.

¹⁸² Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*. In: Werkausgabe in 8 Bänden. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Anderen. Das Verhalten jedoch dient Russell zufolge als Grundlage für die Kennzeichnungen des Fremdpsychischen. Das Verhalten bleibt somit auch für Russell ein Zuschreibungsindikator für Fremdpsychisches. Für Plantinga steht trotz aller Kritik fest, dass jeder von uns Beweise für eine solche Ansicht (belief) erlangen kann. (Plantinga 1967, 192) Wie ist das möglich?

Plantinga kritisiert an Norman Malcolms Ansatz,¹⁸³ dass man gemäß des Analogiearguments nur vom eigenen Standpunkt her erlernen kann, (Malcolm nach Plantinga 1967, 193) was bspw. Schmerz ist, denn für die Aussage, jemand habe Schmerzen, bedarf es eines vorhergehenden Erlernens von Wörtern für mentale Prozesse und deren Begrifflichkeit. (conception, Malcolm 1954, 538) Steht die Eigenerfahrung konstitutiv für Schmerzempfindungen im Allgemeinen, dann, so Malcolm weiter, wäre es für jeden Menschen widersprüchlich vom Schmerz eines anderen zu sprechen, denn es ist nach Malcolm Unsinn anzunehmen, dass der Schmerz, den ein Mensch fühlt, ebenso vorhanden wäre, wenn dieser Mensch den Schmerz nicht fühlt.

„If I were to learn what pain is from perceiving my own pain then I should, necessarily, have learned that pain is something that exists only when I feel pain. For the pain that serves as my paradigm of pain (i.e. my own pain) has the property of existing only when I feel it. That property is essential, not accidental; it is nonsense to suppose that the pain I feel could exist when I did not feel it. So if I obtain my *conception* of pain from pain that I experience, then it will be part of my conception of pain that I am the only being that can experience it. For me it will be a *contradiction* to speak of *another's* pain.” (Malcolm 1954, 538; Hvh. i. O., TP)

Die Fähigkeit, Schmerzen anderer wahrzunehmen, beruht Malcolm zufolge auf der Eigenschaft, Schmerzen selbst erfahren zu haben. Diese Erfahrung wäre demnach essenziell für die Perzeption anderer Schmerzempfindungen und somit nicht akzidenziell. Doch Plantinga insistiert, dass das Analogieargument lediglich das logische Wissen von Schmerzen beinhaltet, denn das Analogieargument sagt nichts über die Bedingungen aus, unter denen eine Person Schmerz lernen kann oder muss. (Plantinga 1967, 194) Die Bedingungen des Erwerbs des Wissens sind demnach irrelevant für das Urteil. Gleichsam setzt Plantingas Ansicht voraus, dass ein Mensch Schmerzempfinden hat. Verfügt ein Mensch nicht über

¹⁸³ Norman Malcolm: Wittgenstein's Philosophical Investigations. In: *Philosophical Review*. Vol. 63, no. 4, 1954. S. 530-559.

Schmerzempfinden, ist das Analogieargument obsolet.¹⁸⁴ Bestimmte Eigenschaften müssen sich Menschen demnach teilen, sind somit doch essenziell wie Malcolm meint, ohne dass deren Bedingungen bekannt sein müssen. Plantinga verweist auf die Unmöglichkeit einer numerischen Identität eines Schmerzes zweier Personen. (Plantinga 1967, 198) Doch erschließt, dass eine Zuordnung einer Eigenschaft zu einem Objekt, die Wahrnehmung oder Erfahrung dieser Eigenschaft beinhaltet. Verhalten sich *erfahren* und *lernen* nicht reziprok zueinander?

„For no matter what concept C is, any description of a thing x entailing that x is one of my paradigms of C also entails that I have *perceived* or *experienced* x; [...] entails that any concept I get by experiencing objects applies (necessarily) only to objects I have perceived or experienced.” (Plantinga 1967, 197)

Als nächstes weist Plantinga Wittgensteins Privatsprachenargument zurück, das Wittgenstein zufolge logisch unmöglich ist. Eine Privatsprache ist für Wittgenstein eine Sprache, deren Wörter sich auf etwas beziehen, wovon nur der Sprechende wissen kann – eben auf dessen unmittelbare und private Empfindungen. (PU 243) Plantingas Einwand bezieht sich hierbei auf die unmittelbaren Empfindungen des Wahrnehmenden. Für Plantinga folgt aus der Bezugnahme einer Privatsprache auf subjektive unmittelbare Empfindungen nicht, dass auf mentale Zustände anderer nicht referiert werden kann, denn die Verbindung zwischen einer Empfindung (sensation) und einer Handlung (outward expression) ist nach Plantinga logisch kontingent. (Plantinga 1967, 204) So schließt Plantinga, dass das Privatsprachenargument keine Auswirkungen auf das Analogieargument hat und somit ergebnislos ist.

Zuletzt widmet Plantinga sich Peter Strawsons¹⁸⁵ cartesianischer Analyse der Person. (nach Plantinga 1967, 205) Wie die Bezeichnung richtig vermuten lässt, bezieht sich Strawson auf Descartes Dualismus von Leib und Seele. Logisch gesehen sind Leib und Seele different: weder die Eigenschaften des Leibes noch der Seele sind vorhersehbar. (Plantinga 1967, 206) Strawson weist Plantinga zufolge diesen Dualismus zurück, weil (nach Plantinga 1967, 206)

- i. die Zuschreibung eigener Bewusstseinszustände und Erfahrungen in der gleichen Art vorgenommen werden soll, wie die Zuschreibung der Bewusstseinszustände anderer,

¹⁸⁴ Vgl. hierzu eine Untersuchung eines vierjährigen Mädchens, das aufgrund einer Genmutation im Rückenmark schmerzfrei ist. Enrico Leipold et.al.: A *de novo* gain-of-function mutation in SCN11A causes loss of pain perception. In: *nature genetics*. September 2013.

¹⁸⁵ Peter Frederick Strawson: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen 1959.

- ii. die Fähigkeit, anderen Bewusstseinszustände zuzuschreiben eine notwendige Bedingung ist, das Andere als different vom Eigenen zu identifizieren und
- iii. bei der Zuschreibung von Bewusstseinszuständen auf Dinge auch Anderen Bewusstseinszustände zugeschrieben werden, die im Sinne des Cartesianischen Ego als private Erfahrungen in korrekter logischer Grammatik beschrieben werden, so dass keine Frage besteht, dass eine private Erfahrung die Erfahrung eines Anderen ist.

Plantinga bemerkt zu Recht, dass Strawsons Schlussfolgerungen fehlgeleitet sind. Denn in der Fähigkeit, Typen von Partikularitäten zu unterscheiden, liegt gleichsam die Unfähigkeit, den Partikularitäten Attribute zuzuschreiben. Damit werden sie für den Betrachter unzugänglich. Sind die Attribute wiederum unzugänglich für den Betrachter, hat dieser keinerlei Möglichkeiten mehr, die Partikularitäten zu unterscheiden und somit Aussagen über mentale Zustände zu treffen: (Plantinga 1967, 206) „This position, therefore, entails that no one is able to predicate states of consciousness of anything whatever.“ (Plantinga 1967, 207)

Plantingas zweite Interpretation von Strawson betrifft Descartes Leiblichkeit. Für Plantinga gibt es nach Descartes eine Menge an Individuen, die in einer kausalen Beziehung zu einem physischen Körper stehen. Dem Analogieargument entsprechend werden die individuellen mentalen Zustände von distinkten Verhaltenszuständen begleitet. Damit sind Fremderfahrungen für Fremdkörper relativ zu Eigenerfahrungen und Eigenkörper, denn, so Plantinga, die Körper der Anderen sind für einen selbst ebenso wenig unzugänglich wie mentale Zustände der Anderen. (Plantinga 1967, 207) Plantinga argumentiert mit Strawson gegen Descartes, indem Strawson feststellt, dass, wenn die Erfahrungen einer Person A in Relation zu deren Körper stehen, A gleichsam als Bedingung des Seins über die Fähigkeit verfügen muss, andere Erfahrungen als relativ zu anderen Körper zu erkennen und sich als Subjekt der Erfahrung – somit als eine Bedingung – jedwede Erfahrung als eigene Erfahrung zu denken. (Strawson 1959, 101 nach Plantinga 1967, 207) Plantinga wiederum weist Strawsons Kritik der cartesiansichen Annahme einer Unmöglichkeit, andere Erfahrungen zu identifizieren, zurück, indem er Strawsons Annahme einer Identifizierung eigener Erfahrungen, der Identifizierung der Erfahrungen Anderer voraussetzt, bevor Erfahrungen als eigene behauptet werden können.

„Strawson’s argument against the Cartesian [...] entail[s] that one must be able to identify other subjects of experience before one can predicate experiences of himself – that is, before one can think of or refer to his own experiences at all.“ (Plantinga 1967, 209)

Plantinga fasst Strawsons Kritik in drei Punkten zusammen: (Plantinga 1967, 209f.)

1. bevor eine Aussage über individuelle Eigenschaften getroffen werden kann, müssen angemessene Gründe für diese Zuschreibung der Eigenschaften Anderer vorliegen,
2. bevor angemessene Gründe vorliegen können, muss ein anderes Individuum als solches auch identifiziert werden und
3. die Identifikation Anderer setzt gleichsam das Wissen um Gegebenheiten über das Andere voraus.

Plantinga zeigt hier deutlich, dass Strawsons Einwand gegen Descartes kontradiktorisch ist. Die Identifikation des Anderen setzt das Wissen um Eigenschaften des Anderen voraus, die das Individuum von anderen unterscheidet. Bevor allerdings individuelle Prädikate zugeschrieben werden können, müssen allgemeine Eigenschaften Individuen im Allgemeinen zugeschrieben werden können. Plantinga schlussfolgert, dass es logisch unmöglich ist, irgendeine Eigenschaft eines Individuums zu behaupten.

„Hence before I am able to predicate any property of any individual I must be able to predicate some property of some individual; and it is accordingly logically impossible for me to predicate any property of any individual.“ (Plantinga 1967, 210)

Ausgehend von der Prämisse, das Analogieargument könne das *other minds problem* nicht lösen, examiniert Plantinga im folgenden Kapitel Alternativen zum Analogieargument. Erneut untersucht Plantinga Wittgensteins Schüler Norman Malcolm, der die Ansicht vertritt, das *other minds problem* könnte durch den Umstand gelöst werden, dass die inneren Prozesse äußerer Kriterien bedürfen. (Plantinga 1967, 213; nach PU 580) Demnach wäre das Analogieargument obsolet, wenn zuverlässige Kriterien über die mentalen Zustände Anderer entwickelt werden. Plantinga wendet zu Recht ein, dass Malcolms Ansatz kein kausaler oder empirischer mehr ist, sondern eine Frage der Definition. (Plantinga 1967, 215) Plantinga fasst weitere Untersuchungen zu Sydney Shoemaker,¹⁸⁶ Rogers Albritton,¹⁸⁷ Norman Malcolm und Peter Strawson zusammen und stellt fest, dass sie Kriterien des Verhaltens als Indikatoren akzeptieren, um mentale Zustände erklären zu können. (Plantinga 1967, 227) So schließt Plantinga, dass es Kriterien für die Zuschreibung mentaler Zustände Anderer gibt, wenn wir in der Lage sind, Aussagen über unsere eigenen mentalen Zustände zu treffen. Plantinga erkennt in keiner kritischen Auseinandersetzung mit diesem Problem eine adäquate Lösung. So bleibt für Plantinga nur das Analogieargument.

¹⁸⁶ Sydney Shoemaker: *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press 1963.

¹⁸⁷ Rogers Albritton: Wittgenstein's use of Criterion. In: *Journal of Philosophy* LVI 1958. S. 845-857.

„[T]hat if we are able to predicate mental states of ourselves, there must be criteria for the predication of these states of others. There seems to be no explanation of the criteriological position which enables us to see that it furnishes either a valid objection or a genuine alternative to the analogical position“ (Plantinga 1967, 232)

Plantinga fehlen in den Alternativansätzen Zuschreibungskriterien für mentale Zustände der Anderen, so dass es keine überzeugende Alternative zum Analogieargument gibt.

Auch die zweite Alternative, die Plantinga „einstellungsbezogenes Gegenargument“ (attitudinal objection; Plantinga 1967, 233) in Anlehnung an Wittgensteins Aussage aus Teil II der PU, Abschnitt iv¹⁸⁸ nennt, beginnt mit der Zurückweisung des Analogiearguments. Demnach werden einige Propositionen, die eine Person über eine andere Person oder deren mentale Zustände hat, nicht epistemisch geglaubt, sondern sind – nach Wittgenstein – Einstellungen. Plantingas Einwand teilt sich in drei Gruppen:

- i. Gruppe I beinhaltet sämtliche Propositionen, die anderen Personen und deren mentalen Zuständen zugeschrieben werden können (Analogieargument);
- ii. Gruppe II beinhaltet Propositionen, die geglaubt oder vorausgesetzt werden, die wahrscheinlicher sind bezüglich der absoluten Wahrheit;
- iii. Gruppe III beinhaltet die verbleibenden Propositionen aus den vorhergehenden Gruppen, die wahrscheinlicher sind als die Verbindung der absoluten Wahrheit und den Mitgliedern der Gruppe II, und die wahrscheinlicher sind als die absolute Wahrheit allein.

Dieses emergente Prinzip der Evidenzen beruht darauf, dass Propositionen der Gruppe III durch Propositionen der Gruppe II bewiesen werden, ohne dass dabei eine Evidenz für die Propositionen innerhalb der Gruppe II besteht. Top down werden somit propositionale Zuschreibungen höherer Gruppen aus Propositionen niedrigerer Gruppen bewiesen. Bottom up ist dies nicht möglich. Plantinga stellt nun die Frage, weshalb der Glaube an eine Proposition erkenntnistheoretisch weniger bevorzugt wird, als wenn nicht daran geglaubt wird. So schließt Plantinga, dass keine Proposition der Gruppe II sich als wahrscheinlicher in Bezug auf die eigene totale Evidenz erweist.

„The crux of the position, considered as an objection to the analogical position, however, is the claim that no member of group II is more probable than not to my total evidence.“ (Plantinga 1967, 237f.)

¹⁸⁸ „Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, dass er eine Seele hat.“ Ludwig Wittgenstein: PU iv.

Am Ende bleibt keine Alternative als das Analogieargument und Plantinga resümiert: „Once more, then, we have found neither a valid objection nor a viable alternative to the analogical position.“ (Plantinga 1967, 244) Diese Erkenntnis ermöglicht es Plantinga, im letzten Kapitel eine Untersuchung des Analogiearguments als besten Lösungsvorschlag für das *other minds problem* und einer Analyse der Existenz Gottes vorzunehmen. Plantinga zufolge ähneln sich die Ansätze des Analogiearguments für *other minds* und das teleologische Argument für die Existenz Gottes, (Plantinga 1967, Kapitel 4) denn beide sind induktive oder analogische Argumente. (Plantinga 1967, 245)

Gemäß Alfred Jules Ayer¹⁸⁹ führt Plantinga aus, dass keine Person bei der Beobachtung des Verhaltens anderer Personen deren mentale Zustände erkennen kann – eine Zurückweisung des Behaviorismus: „no one can determine by observation that another is in pain“ (Plantinga 1967, 246) Freilich ist es logisch möglich, dass andere Schmerzen haben, während man keine hat. (Plantinga 1967, 261) Doch sollten Vertreter des Analogiearguments folgern, so Plantinga weiter, dass jeder Schmerz, der im Körper auftritt, von Schmerzverhalten begleitet wird.

„[T]he evidence to which our attention is called supports only *some* of these propositions; but then, of course, the conjunction of these propositions is not, in either case, more probable than not on that evidence.“ (Plantinga 1967, 268; Hvh. i. O., TP)

Es ist demnach nicht möglich, sämtliche Eigenschaften einer Person ins eigene Urteil einzubeziehen. Vielmehr sind die logischen Verknüpfungen der Propositionen, auf die die Aufmerksamkeit gerichtet ist, nicht weniger wahrscheinlich als ein Beweis – auch wenn der Glaube (belief) kontingent und korrigierbar ist. Sowohl das Analogieargument als auch das Teleologieargument zur Existenz Gottes als Evidenz könnten Plantinga zufolge dann gleichermaßen zurückgewiesen werden

„Then we must conclude, I believe, that a man may rationally hold a contingent, corrigible belief even if there is no answer to the relevant epistemological question. Of course it follows only that *some* such beliefs may be held rationally under the indicated conditions; it does not follow that a man can rationally hold *just any* such belief without a reason or evidence.“ (Plantinga 1967, 269f.; Hvh. i. O., TP)

¹⁸⁹ Alfred Jules Ayer: *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan 1956.

Daraus folgt für Plantinga, dass nur *einige* Überzeugungen (beliefs) unter den indizierten Bedingungen rational aufrecht erhalten werden können und nicht irgendwelche. Den Glaube an Gott (faith) untersucht Plantinga hier noch nicht, sondern einen auf Propositionen beruhenden, epistemischen Glauben (belief). Plantinga insistiert, dass daraus nicht folgt, dass nur einige Überzeugungen ohne Rationalität oder Beweis aufrecht erhalten werden können. So schließt Plantinga seine Untersuchungen zum Analogieargument als beste Möglichkeit, das *other minds problem* zu lösen und dem teleologischen Beweis der Existenz Gottes, dass ein Glaube (belief) an die Zuschreibung des Geistes bei anderen Menschen ebenso rational ist, wie der Glaube (belief) an Gott.

„Hence my tentative conclusion: if my belief in other minds is rational, so is my belief in God. But obviously the former is rational; so, therefore, is the latter.” (Plantinga 1967, 271)

Plantinga wendet sich hier gegen den Einwand, dass nur naturwissenschaftliche Befunde rational sind, weil sie auf empirischen Evidenzen beruhen. Sein Ziel ist es zu beweisen, dass auch der Glaube an Gott basal ist, ohne dass dieser Glaube auf anderen Überzeugungen oder Propositionen basieren muss. So schlussfolgert Plantinga an anderer Stelle,¹⁹⁰ dass ein basaler Glaube gerade nicht heißt, dass dieser Glaube irrational oder ungerechtfertigt ist. Gleichmaßen ist nicht jeder Glaube nach Plantinga berechtigterweise basal. Nach Plantinga sind Überzeugungen berechtigterweise basal, wenn diese Überzeugung nicht aus anderen Überzeugungen erschlossen werden kann. Allein über aussagekräftige Argumente kann man die Basalität rechtfertigen, indem man seine Überzeugung beschreibt. Deshalb ist der Glaube an den Weihnachtsmann für Plantinga kein berechtigterweise basaler Glaube, weil beschreibende Argumente fehlen, die im Gegensatz dazu ein Christ über seinen Glauben an Gott vorweisen kann.

„Evident, unkorrigierbar oder sinnlich evident zu sein, ist keine notwendige Bedingung der berechtigten Basalität. Überdies ist jemand, der annimmt, dass der Glaube an Gott berechtigterweise basal ist, damit nicht auf die Vorstellung festgelegt, dass der Glaube an Gott grundlos, ohne Grundlage oder ohne rechtfertigende Umstände ist. Und selbst wenn ihm ein allgemeines Kriterium der berechtigten Basalität fehlt, ist er nicht zu der Annahme genötigt, dass einfach jede oder fast jede Überzeugung – der Glaube an den Weihnachtsmann zum Beispiel – berechtigterweise

¹⁹⁰ Alvin Plantinga: Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal? In: *Analytische Religionsphilosophie*. Hrsg. von Christoph Jäger. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. S. 317-330.

basal ist. Wie jeder es tun sollte, so fängt auch er mit Beispielen an; und er kann den Glauben an einen Weihnachtsmann als ein Paradebeispiel für eine irrationale basale Überzeugung betrachten.“ (Plantinga 1998, 330)

Argumente, die ihre Rationalität aufgrund empirischer Evidenz behaupten, sind nach Plantinga nicht basal. Basal sind genau genommen auch nicht die Überzeugungen. Vielmehr sind es Propositionen, die als basal angesehen werden können. Propositionen wie

- „(6) Gott spricht zu mir,
- (7) Gott hat all dies erschaffen,
- (8) Gott missbilligt, was ich getan habe,
- (9) Gott vergibt mir“ (Plantinga 1998, 325)

Philip L. Quinn¹⁹¹ weist Plantingas Ansatz zurück. Anhand der o. g. Beispiele weist Quinn nach, dass diese „auf einer Art Erfahrung“ beruhen, die für unverlässlich gehalten werden. (Quinn 1998, 342) Ganz recht stellt Quinn dar, dass es für eine Person S zum Zeitpunkt t, „epistemisch unwichtig“ (Quinn 1998, 344) ist, ob p für S tatsächlich berechtigterweise basal ist. Ich stimme Quinn zu. Jedoch ist es intentional für S zu t nicht unwichtig, ob S p für epistemisch korrekt hält und somit die Aussage trifft. Denn ist es nicht S' Absicht zu lügen, dann sollte S von den Aussagen überzeugt sein.

Die „richtigen Bedingungen“, die Quinn für eine berechtigterweise basale Aussage fordert, sind seiner Ansicht nach nur dann gegeben, wenn man keine hinreichenden Gründe für eine mögliche Widerlegung hat, die auf epistemischer Nachlässigkeit des Aussagenden beruht. Für Quinn liegt die Widerlegung Plantingas in der substantiellen Aussage

- „(12) Gott existiert nicht“ (Quinn 1998, 347)

Quinn erklärt seine Gründe mit dem Theodizee-Problem. Quinns Erfahrungen mit dem weltlichen Übeln und Bezeugungen nichtmoralischen Verhaltens geben ihm Grundlage genug, Gottes Existenz als substantiell falsifiziert zu rechtfertigen. Dabei verabsolutiert er gleichsam seinen eigenen Standpunkt und nimmt die eigenen Erfahrungen als Maßstab seiner Rechtfertigung. Doch damit widerlegt er m. E. Plantinga nicht, sondern unterstützt vielmehr Plantingas Annahme einer berechtigterweise basalen Proposition, denn – auch wenn Quinns Prämisse nur hypothetisch ist – basiert Quinns Aussage auf Erfahrungen innerhalb eines etablierten Bezugsrahmens. Propositionen sind also nicht *per se* basal, son-

¹⁹¹ Philip L. Quinn: Auf der Suche nach den Fundamenten des Theismus. In: *Analytische Religionsphilosophie*. Hrsg. von Christoph Jäger. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. S. 331-353.

dern lediglich im Rahmen eines Bezugssystems. Was basal ist, unterliegt demnach dem Wandel – ob intra- oder interpersonal. Allein Plantingas positive Aussagen über eine Gotteserfahrung negiert Quinn. Quinn schließt mit einer Erkenntnis, die teilweise hier bereits unterstützt wurde und gleichsam einen geeigneten Übergang zum Nächsten ebnet: Quinn schlussfolgert, dass eine Erfahrungsaussage als Begründung einer basalen Überzeugung sprachlich artikuliert wird. Deshalb, so Quinn, basiert diese Überzeugung auf einem kognitiven Zustand, auch wenn sie einer phänomenologischen Aussage entbehrt.

„Auch wenn es ein Fehler sein mag anzunehmen, dass in einer ordentlich konstruierten Struktur von Prima-facie-Rechtfertigungen für eine Überzeugung wie die von (5)¹⁹² ausgedrückte stets eine phänomenologische Überzeugung wie die von (10)¹⁹³ ausgedrückte vermitteln muss, so ist Erfahrung von der Art, wie sie als Grundlage für eine Überzeugung wie die von (5) ausgedrückte dienen könnte, von begrifflichen Elementen selbst so tief durchdrungen und geformt, dass gilt: Wenn sie eine Überzeugung wie die von (5) ausgedrückte direkt begründet, dann basiert diese Überzeugung auf einem kognitiven Zustand des Überzeugungssubjekts, selbst wenn dieser Zustand keine explizite Überzeugung mit einer phänomenologischen Aussage als Objekt ist.“ (Quinn 1998, 353)

Wieso ist die phänomenologische Aussage nicht explizit? Woher weiß Quinn, dass Gott nicht genau in dem Moment mit dem Aussagenden spricht? Mir scheint Quinn an dieser Stelle ebenfalls Genese und Geltung zu verwechseln. Zum einen kann eine Überzeugung nicht ausschließlich auf einem kognitiven Zustand beruhen, weil eine Überzeugung immer eine Überzeugung von etwas ist, also Inhalt hat. Die Fähigkeiten zum Erfassen von Überzeugungen mögen kognitiv sein, allerdings nicht die Fähigkeiten zu erkennen, was erfasst wurde. Inhalte werden mental erfasst. Zum anderen verdeutlicht Quinn, dass man lediglich die religiös *Rede* untersuchen kann. Aussagen teilen sich sämtliche Bezugssysteme. Die Aussagen ermöglichen allerdings allein ein Beschreiben oder Verweisen auf den Inhalt des Religiösen. Das Religiöse jedoch ist keine Eigenschaft der Rede, die sprachlich beschreibbar ist, sondern einzig sprachlich beschreibbar. Vielmehr sind Äußerungen religiös, wenn sie in einem religiös strukturierten Kontext wiedergegeben werden – innerhalb des religiösen Bezugssystems.¹⁹⁴ Demnach ist eine religiöse Aussage über Gott innerhalb eines religiösen Bezugssystems berechtigterweise basal und als religiöses Sprachspiel erkenntnisgenerie-

¹⁹² „(5) Gott spricht zu mir.“ In: Philip L. Quinn 1998, S. 341.

¹⁹³ „(10) Mir scheint, dass Gott zu mir spricht.“ In: Philip L. Quinn 1998, S. 344.

¹⁹⁴ Vgl. auch Ingolf U. Dalferth 1981.

rend, weil das sprachliche Verhalten des Aussagenden in einer religiösen Rede darauf schließen lässt.

Dennetts Forderung, Religion als natürliches Phänomen wissenschaftlich zu untersuchen, erscheint im Hinblick auf die vielfältigen Ergebnisse nicht mehr so dringlich. Verstehe ich Dennetts Arbeitshypothese von Religionen als soziale Systeme (BS 9) richtig, ist Religionen eine handlungstheoretische Komponente inhärent. Menschen kooperieren miteinander und entwickeln komplexe soziokulturelle Konzepte. Aber in eben dieser Entwicklung soziokultureller Systeme durch Sprache als Kommunikationsmittel der Systemteilnehmer, kann Kognition nie nur sich selbst reproduzieren, indem sich diese Fähigkeiten auf Informationen stützen. Kommunikation braucht den Bezugsrahmen, damit eine Information auch Sinn hat und verstanden werden kann. Dennetts anfängliche Analogie einer Idee oder Überzeugung, die einen Menschen als Wirt nutzt, zeigt deutlich, dass Menschen aufgrund von Überzeugungen handeln. Dennett will nun zeigen, dass diese Überzeugungen evolutionsbiologisch den Menschen zum Vehikel machen. Woher kennt Dennett die Gründe sämtlicher Überzeugungen, denn Irrationalität kann nur im Raum der Gründe nachgewiesen werden? Doch die Ursachen für Handlungen – wenn sie nicht instinktiv geleitet sein sollen – sind Wünsche und Überzeugungen. Menschen würden wahrscheinlich nicht handeln, wenn keine Werte oder kein Zweck der Handlung inhärent wären.¹⁹⁵ Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.¹⁹⁶ Diese Erfahrungen sind allerdings subjektiv. Die Zuordnung dieser Erfahrungen machen wir hingegen nur intersubjektiv in Abgrenzung zu anderen Überzeugungen und zu Überzeugungen der anderen. Aussagen über das Mentale lassen sich demnach nicht frei von Irrtümern treffen. Aufgrund des menschlichen Verhaltens als offenes System können Kausalitäten in einem naturwissenschaftlichen Verständnis nicht auf menschliches Verhalten übertragen werden. Menschliches Verhalten ist in diesem Fall probabilistisch. Dennett hält diese Möglichkeit sicher für unwahrscheinlich, weil seine Konzeption der Handlungstheorie auf ein rationales Verhalten der Teilnehmer rekurriert,¹⁹⁷ wodurch das Verhalten eines komplexen Systems erklärt und vorhergesagt werden kann. (Beckermann 2008, 331) Beckermann zufolge hat für Dennett ein System Wünsche, weil es hinsichtlich der biologischen Bedürfnisse Befriedigungen dafür sucht, und zweitens verhält sich deshalb das System rational, weil es hinsichtlich der eigenen Wünsche und Überzeugungen rational handelt. (Beckermann 2008, 334) Anhand des Beispiels der Vorhersage des Verhaltens eines Pultes zeigt Dennett die Schwäche seiner

¹⁹⁵ Vgl. auch Davidson 2001.

¹⁹⁶ Vgl. hierzu Hans Joas: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

¹⁹⁷ Daniel Dennett 1971.

Prämissen auf: das Verhalten eines geschlossenen Systems vorherzusagen ist obsolet. Dann würde – wie das Beispiel des Pultes zeigt – auch eine physikalische Erklärung zum Ziel führen: „Wer nur die physikalische Einstellung einnimmt, bekommt gar nicht das in den Blick, was in intentionaler Einstellung erklärt werden soll – nämlich Handlungen.“ (Beckermann 2008, 337) So ist ein System auch für Dennett nur intentional, wenn das Verhalten des Systems Muster aufzeigt, die die intentionale Einstellung erkennen lassen. (Beckermann 2008, 338) Im Rahmen der Handlungstheorie gibt es Dennett zufolge im Anschluss an diese Prämisse lediglich ein Verhalten pro Intention oder eine erfassbare Menge an gleichberechtigten Handlungsmöglichkeiten für eine Intention. Woher stammt aber das Wissen um die Handlungsmuster? Wann ist ein Muster intentional und wann nicht? Handlungsmuster wären demnach wohl auch stabil und unveränderbar. Was ist mit Lernprozessen innerhalb des Systems? Mit Varianz? Intentionale Systeme müssten sich entsprechend vollständig rational verhalten, also nie irrational. Doch mit Davidsons Holismus des Mentalen konnte gezeigt werden, dass bei einer möglichen neurobiologischen Zuschreibung einer neuronalen Bedingung nicht notwendigerweise eine entsprechende intentionale Zuschreibung erfolgt. Mit der Unmöglichkeit strikter psychophysischer Gesetze aufgrund nicht übereinstimmender Zuschreibungsbedingungen mentaler und physikalischer Begriffe folgt gleichsam, dass wir ein System durchaus als intentional beschreiben würden, auch wenn die neuronalen Korrelate für eine andere Aussage als die von A gemachten sprechen. M. a. W., Systeme, denen man Wünsche und Überzeugungen zuschreibt, verhalten sich nicht vollständig rational. Nicht nur, dass Aussagen im Laufe der Zeit revidierbar sind. Man kann auch nicht immer seiner biologischen Ausstattung entsprechend handeln, geschweige denn sind sämtliche Intentionen ausschließlich biologischer Natur. Das Gegenteil von *völlig rational* ist damit nicht *völlig irrational*.

Muster beschreibt Dennett in *Real Patterns*¹⁹⁸ etwas genauer als real, wenn man durch das Muster die Verteilung der Einzelpunkte besser beschreiben kann als mit der Aufzählung sämtlicher Einzelpunkte.¹⁹⁹ Lassen sich dann Handlungen als Handlungen lediglich auf einer intentionalen Ebene erklären oder auch auf einer funktionalen? Diese Form des wissenschaftlichen Realismus verwirft Dennett selbst. Entgegen der o. g. Ansicht, dass Systeme nur als intentional beschrieben werden können, wenn sie von der intentionalen Einstellung eines Systems als intentional erkannt werden können, vertritt Dennett in *Real Patterns* die Ansicht, dass jedes Verhalten auf verschiedene Weise interpretierbar ist und es

¹⁹⁸ Daniel Dennett: *Real Patterns*. In: *Journal of Philosophy*. 88/1991b. S. 27-51.

¹⁹⁹ Nach Dennett 1991b, S. 32f.

keine Möglichkeit gibt, eine Erklärung als die richtige anzunehmen, denn es verhält sich keine Person völlig rational. (Dennett 1991)

Dennetts 3. Person Perspektive lässt die Frage offen, inwiefern man selbst eigene Intentionen als intentional wahrnimmt, bzw. wie eigene Wahrnehmungen empfunden werden. Diese ontologische Frage hat mit dem epistemischen Gehalt vorhergehender Untersuchungen nichts mehr zu tun. Aber ausgehend von Wittgensteins PU 246 und des in der *philosophy of mind* häufig vorkommenden Beispiels der Schmerzempfindung, erscheint mir auch diese Frage für eine Untersuchung des Glaubens relevant zu sein. Denn das Numinose wird individuell erfahren und zeichnet sich durch eine subjektive Erlebnisqualität aus. Die Empfindungen und Zuschreibungen von Werten den wahrgenommenen Objekten gegenüber, bestimmt das Subjekt dann im Rahmen bisher gemachter Erfahrungen selbst. Sie sind mit subjektiven Erlebnisqualitäten ausgestattet.

Nachdem wir nun sehen konnten, dass zum einen in Bezug auf das Fremdpsychische bei der Beurteilung der Handlungen anderer Rationalität nicht ausreicht, weil Menschen keine geschlossenen Systeme sind, die ausschließlich rational handeln, und andererseits mit Plantinga, dass auch propositionale Letztbegründungen nicht notwendig sind, um eine Handlung als rational zu beurteilen, solange der Handelnde von den eigenen Handlungen überzeugt ist, stellt sich nun die Frage nach einem Kriterium der Beurteilung Anderer, bevor wir dem cartesianischen Theater anheim fallen. Epistemische Gründe erwiesen sich als fehlbar. Deshalb wählt Thomas Nagel²⁰⁰ einen ontologischen Zugang zur Qualiadebatte in *What it is like to be a bat?*. Nagels reduktionistischer Ansatz besagt, dass man trotz allem Wissens um die Neurobiologie eines Fledermausgehirns und sämtlicher neuronaler Korrelate eines echobasierenden Wahrnehmungserlebnisses nicht wissen kann, wie es sich anfühlt, eine Fledermaus zu sein, oder wie die Fledermaus dieses Wahrnehmungserlebnis empfindet. Subjektiv ist diese Empfindung Nagel zufolge, weil die Begriffe, die für eine Beschreibung einer solchen Empfindung benutzt werden, von der Erfahrung des Wahrnehmenden geprägt sind und aus der unmittelbaren Wahrnehmungsperspektive entstammen. Somit kann man nur beschreiben, wie es sich für einen selbst anfühlt, eine Fledermaus zu sein. Konstitutiv für eine solche Beschreibung ist demnach ein bereits erlebtes Ereignis, das es dem Wahrnehmenden ermöglicht, auf die bereits benutzten Begriffe zu rekurrieren. Objektive Tatsachen können nach Beckermann nur mit Begriffen erfasst werden, die man nicht selbst über Erfahrungen erwerben muss. (Beckermann 2008, 412) Woher aber stammen die Begriffe der subjektiven Wahrnehmungen? Begriffe der objekti-

²⁰⁰ Thomas Nagel: What it is like to be a bat? In: *The Philosophical Review*. Ithaca: Cornell University 83/1974. S. 435–450.

ven Tatsachen entwickeln sich infolge von intersubjektiven Konventionalisierungsprozessen. Die Interaktionen zwischen Menschen und ihrer Umwelt verursachen – mittelbar oder unmittelbar – subjektive Empfindungen. Die dazu benötigten Informationen beziehen wir über unsere Umwelt, die als Signale über die Sinnesorgane ans Gehirn weitergeleitet werden. Michael Tye²⁰¹ ist der Ansicht, dass diese Informationen eine Repräsentation unserer Umwelt erzeugen. Damit wendet sich Tyes Intentionalismus (oder auch Repräsentationalismus) gegen den Qualiainternalismus, nach dem Qualia ihrem Subjekt intrinsisch sind, und dem Inhaltsexternalismus, demzufolge mentale Repräsentation im Wesentlichen von Ereignissen außerhalb des Kopfes beeinflusst werden. Beim Menschen können diese Informationen Tye zufolge sensorische Repräsentationen von bspw. Oberflächen sein, aus denen dann kognitive Repräsentationen erzeugt werden, die bspw. die Eigenschaften der wahrgenommenen Gegenstände erkennen. Empfindungen sind für Tye lediglich sensorische Repräsentationen: „Simple felt moods and emotions are sensory representations similar in their intentional character to background feelings and bodily sensations like pain.“ (Tye 1995, 126) Der Inhalt sensorischer Repräsentationen ist dabei nicht-begrifflich und abstrakt. (Tye 1995, 143) Letzterer Punkt kann mit Aristoteles unterstützt werden, denn auch für Tye unterscheiden sich die wahrgenommenen Objekte auch ohne Begriffe. (Tye 1995, 153) Beckermann merkt zurecht an, dass sich phänomenale Zustände mit Tyes Ansichten leichter in ein physikalistisches Bild einfügen lassen. (Beckermann 2008, 447) Konsequenterweise müssten Tyes Ansatz zufolge zwei Empfindungen identisch sein, wenn es sich um sensorische Repräsentationen desselben Inhalts handelt. (Beckermann 2008, 449) Diese Form der Typenidentität lässt sich allerdings am Beispiel der Farbwahrnehmung schwer verifizieren. Demzufolge müssten Farben objektive physikalische Eigenschaften sein, die von allen Personen, die diese Eigenschaft eines Objektes wahrnehmen, als gleich empfunden werden. Tatsächlich beeinflusst die lexikalische Einordnung von Farben subjektive Urteile über Farben und damit auch die subjektive Farbempfindung.²⁰² Somit existieren Farbkategorien nicht unabhängig von menschlicher Kognition und Wahrnehmung, mithin von menschlicher Sprache.²⁰³ Tye scheint einen starken repräsentationalistischen Ansatz zu vertreten, denn Beckermann zufolge werden für Tye sensorische Repräsentationen direkt aus den Signalen, die von den Sinnesorganen kommen, erzeugt und bilden den Input des kognitiven Systems. (Beckermann 2008, 447) Da dieser Input vorsprachlich und

²⁰¹ Michael Tye: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 1995.

²⁰² Francisco J. Varela/Evan Thompson/Eleanor Rosch: *Der mittlere Weg der Erkenntnis*. Bern/München/Wien: Scherz. 1992. Hier S. 235. (Original: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press 1991)

²⁰³ Ebd. S. 236.

abstrakt ist, also durch den Wahrnehmenden noch nicht kategorisiert und reflektiert, muss es für Tye eine vom Menschen unabhängig existierende Welt geben, die im Menschen mittels Wahrnehmung repräsentiert wird. Ontologisch und epistemisch ergibt sich daraus der theoretische Ansatz, dass die Welt vorgegeben ist und sich die menschliche Kognition zu dem Zwecke entwickelte, diese uns vorgegebene Welt so wahrzunehmen, wie sie ist, und diese Merkmale der Welt kognitiv zu repräsentieren und darauf basierend zu handeln²⁰⁴ – wissenschaftlicher Realismus. Damit könnten wir – Varela an anderer Stelle folgend – unser Gehirn nicht als determiniertes System mit operationaler Geschlossenheit in seiner Dynamik von Augenblick zu Augenblick untersuchen.

„In fact, on the one hand there is the trap of assuming that the nervous system operates with representations of the world. And it *is* a trap, because it blinds us to the possibility of realizing how the nervous system functions from moment to moment as a definite system with operational closure.” (Varela/Maturana 1987, 133; Hvh. i. O., TP)

M. a. W., treffen Tyes Annahmen des Repräsentationalismus zu, dann gibt es eine unabhängig vom Subjekt existierende Umwelt. Die strukturellen Transformationsprozesse des menschlichen Gehirns in einer ständigen dynamischen Interaktion mit dieser Umwelt wären dann nach Varela und Maturana falsch, weil unsere soziokulturellen Prozesse unabhängig von unserer Umwelt ablaufen würden. Die unabhängig vom Menschen existierende Welt würde die Menschen nach Tye veranlassen, die Umweltbedingungen lediglich nachzunehmen, indem wir sie in unserem soziokulturellen System repräsentieren. Doch dieser Anspruch sei den Naturalisten vorbehalten. In der permanenten Vermittlung von Informationen, die in einem Diskurs korrigiert werden, fungiert das soziokulturelle System autonom, mithin autopoietisch. Ohnehin konnte gezeigt werden, dass bspw. Farben keine real unabhängig vom Menschen existierenden Eigenschaften sind, womit eine Theorie der Repräsentationen obsolet wird.

Möglicherweise gibt es phänomenale Zustände in Form von Qualia gar nicht? Empfindungen allerdings haben die Menschen und es trifft wohl die Ansicht der meisten, dass diese Empfindungen individuell variabel sind. Interessanterweise formuliert Daniel Dennett eine Alternative zum Qualiaproblem: Empfindungen sind zwar Empfindungen, aber keine qualitativen Zustände, sondern interne diskriminatorische Zustände.²⁰⁵ Diskriminatorische

²⁰⁴ Ebd. S. 190.

²⁰⁵ Daniel Dennett: *Instead of Qualia*. In: *Consciousness in Philosophy and Cognitive Science*. Hrsg. von A. Revuesio/M. Kamppinen. Hillsdale: Lawrence Erlbaum 1994. S. 129-139.

Zustände haben primäre und sekundäre (dispositionelle) Eigenschaften. Menschen sind also empfänglich für eine Beurteilung der eigenen Wahrnehmung unter bestimmten Umständen. Dennett zufolge lassen sich deshalb sämtliche mit Qualia erklärbaren Zustände durch dispositionelle Eigenschaften erklären. Nach Dennett erklären Qualia nichts oder tragen nichts zu einer Erklärung bei. Diskriminatorische Dispositionen hingegen genügen nach Dennett den Menschen, bspw. „Rot!“ zu sagen und entsprechend die Bremsen des Wagens zu betätigen. Diskriminatorische Dispositionen sind für Dennett damit prätheoretisch.

„Don’t our internal discriminative states *also* have some special ‘intrinsic’ properties, the subjective, private, ineffable properties that constitute *the way things look like to us* (sound to us, smell to us, etc.)? No. The dispositional properties of those discriminative states already suffice to explain *all* the effects: the effect on both peripheral behavior (saying ‘Red!’ stepping the break, etc.) and ‘internal’ behavior (judging ‘Red’ seeing something as red, reacting with uneasiness and displeasure if, say, red things upset one). Any additional ‘qualitative’ properties or qualia would thus have no positive role to play in *any* explanations, no rare they somehow vouchsafed to us ‘directly’ in intuition. Qualitative properties that are intrinsically conscious are a myth, an artifact of misguiding theorizing, not any give pretheoretically.“ (Dennett 1994, 143f.; Hvh. i. O., TP)

Anders als Nagel betrachtet Dennett Empfindungsverarbeitung nicht ontologisch, sondern funktional. Entsprechend dem Funktionalismus genügen Dennett zufolge die humanspezifischen diskriminatorischen und dispositionellen Eigenschaften zur Erklärung von Zuständen. Dennett könnte hier ein Substanzdualismus zwischen Mensch und Welt, aber auch ein Eigenschaftendualismus zwischen Leib und Seele vorgeworfen werden. Doch dieses cartesianische Theater, (Dennett 1994, 133) bei dem Signale in den unterschiedlichen Bereichen des Gehirns verarbeitet und deren Resultate in der neuronalen Zentrale für einen vollständigen Wahrnehmungseindruck zusammengeführt werden, der dann bewusst wird, (Beckermann 2008, 457) widerlegt Dennett empirisch und belegt hingegen die multikonzeptuelle Verarbeitung (multiple drafts) von Sinneswahrnehmungen. (Dennett 1994, 133f.) Doch Dennett ignoriert die erfahrungsbasierte Zuordnung von Wahrnehmungen, ebenso wie Neuweilers Hinweis auf die signifikanten Unterschiede neuronaler Verarbeitung zwischen einer unbewussten Wahrnehmung (Kortex) und einer bewussten (spezifische Areale). Niemand würde stehen bleiben, wenn eine Ampel rot zeigt, wenn er nicht wüsste, was eine Ampel ist. Dennetts Ausführen unterstützen daher meine These, weil sie aufzeigen,

dass die richtige Verwendung des Ausdrucks „Rot!“ ein Bezugssystem braucht, um richtig angewendet zu werden. Die Überzeugung ist damit im Sinne Plantingas basal gerechtfertigt, denn außerhalb des Bezugssystems – im vorliegenden Fall der Straßenverkehrsordnung – ist die Aussage sinnlos. Ohne die Diskussionen um Dennetts Ansichten zu vertiefen,²⁰⁶ habe ich zu zeigen versucht, dass auch für Dennett mentale Zustände eine andere Realität haben als physische Zustände.

Sind nun aber mentale und physische Zustände kategorial verschieden, besteht dann das Problem des Fremdpsychischen überhaupt noch? Selbst wenn unsere Kenntnisse über neurophysiologische Prozesse vollständig wären, erschöpft sich die Empfindung eines bspw. Schmerzes nicht in Verhaltensäußerung verursacht durch Schmerz, und auch nicht in einer kausalen Rolle des Begriffs *Schmerz*. Hier bleibt eine Erklärungslücke (explanatory gap).²⁰⁷

2.v. Fazit

Dennetts Ansicht eines angeborenen Instinkts zur intentionalen Akteurschaft erwies sich im Rahmen kognitionswissenschaftlicher Untersuchungen als haltbar. Dennetts Schlussfolgerung daraus diagnostiziert dem Menschen einen angeborenen Drang zur überaktiven Akteursvermutung durch HADD. Die Neurowissenschaftler Eugene d'Aquili und Andrew Newberg diagnostizierten ebenfalls einen biologischen Drang, der jedoch dem Menschen die Einordnung von Wahrnehmungen erlaubt, die nicht kategorisierbar sind und somit der Orientierung dient. Der Mensch erhöht damit aufgrund seiner kognitiven Fähigkeiten seine Möglichkeiten, sich einer individuellen Umwelt anzupassen und zu überleben, indem er die eigenen Grenzen erkennt und sich in seinem Verhalten transzendiert.

Auch die kognitionswissenschaftlichen Untersuchungen der CSR, die sich mit den *New Atheists* den naturalistischen Ansatz teilen, untersuchen Religionen bereits mit naturwissenschaftlichen Methoden. Ziel der CSR ist es allerdings nicht, Religionen zu annihilieren, sondern vielmehr Dennetts Forderung nach einer naturwissenschaftlich fundierten Untersuchung von Religionen zu folgen. Dabei erhebt die CSR den Anspruch, Religionen in ihren sämtlichen Facetten zu berücksichtigen. Deren Untersuchungsinteresse liegt allerdings in der kognitiven Fähigkeit zu Glauben. Volands Ausführungen konnten zeigen, dass diese kognitive Funktion eine mentale Fähigkeit ist. Somit lässt sich das komplexe Phäno-

²⁰⁶ Bspw. Michael Tye: Reflections on Dennett and Consciousness. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53/1993. S. 893-898. Ferner Frank Jackson: Appendix A (For Philosophers). In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53/1993. S. 899-903.

²⁰⁷ Joseph Levine: Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64/1983. S. 354-361. Ferner Ders.: On Leaving Out What It's Like. In: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Hrsg. von M. Davies/G.W. Humphreys, Oxford: Blackwell 1993. S. 121-136.

men Religion in die mentale Fähigkeit des Glaubens (religiosity), den individuell variierenden Manifestationen (religiousness) und Religion als lokale und kulturelle Nische unterscheiden. Damit kann eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung des Menschen die Geltung von Religion nicht erklären, wohl aber zum Gesamtverständnis beitragen. Religionen lassen sich demzufolge nie von nur einer wissenschaftlichen Disziplin vollständig untersuchen. Vielmehr bedarf es der Varianz wissenschaftlicher Methoden, um Religionen in ihren Vielfältigkeiten zu untersuchen. Es erscheint im Gegenteil vermessen den Anspruch zu erheben, ein solch komplexes Phänomen mit nur einer Methode in seiner Gänze untersuchen zu können. Der Anspruch der *New Atheists* kann somit abgewiesen werden.

Ferner konnte mit Davidson gezeigt werden, dass jedem mentalen Ereignis ein physikalisches zugeordnet werden kann, ohne dass Typen mentaler Ereignisse mit Typen physikalischer Ereignisse identisch sind. Menschen können deshalb anhand ihres Verhaltens vollständige Rückschlüsse auf den mentalen Gehalt ziehen.

Diese den Religionen inhärente Komplexität unterstützt allerdings die Thesen der Gruppenselektion. Zwar verwarf Dawkins die Möglichkeit der Memverbreitung zwischen Gruppen. Relevant für Dennett sind jedoch ohnehin nur selektive Prozesse innerhalb einer Gruppe. Diese Ansicht unterstützt sowohl Tomasellos Ansicht der kollektiven Intentionalität, die es den Menschen nur kollektiv ermöglicht, komplexe kulturelle Produkte zu entwickeln, als auch Untersuchungen zum *other minds problem*. Kollektive Entwicklungen setzen somit voraus, dass Gruppenmitglieder gleich einem selbst über mentale Fähigkeiten verfügen. Ontologisch konnte gezeigt werden, dass zwar Gehirne numerisch distinkt sind, epistemisch allerdings weder das Verhalten noch die Aussagen ausreichen, um sicher und vollständig über subjektive Erlebnisphänomene urteilen zu können. Überraschenderweise erwies sich Dennett als hilfreich bei der Lösung eines von ihm geschaffenen Problems: Verstehen wir den „kognitiven Glauben“ als Intention zur Orientierung und Kategorisierung der Wahrnehmungen der Welt, dann wäre Dennetts Annahme einer biologisch determinierten Intentionalität der Menschen falsch, denn Menschen handeln in diesem Sinne nicht ausschließlich rational und funktional aufgrund mangelnder mentaler Implikationen. Davidsons Holismus des Mentalen bestätigt diese Vermutung, dass nicht bei jeder noch so vollständigen Beschreibung neurophysiologischer Zustände eine intentionale Zuschreibung der Handlung erfolgt. Diese Ansicht revidiert Dennett später selbst. Daraus folgt die Untersuchung subjektiver Erlebnisqualitäten, die für Nagel derzeit aufgrund mangelnden Vokabulars nicht lösbar sind. Auch Michael Tyes repräsentationalistischer Ansatz kann das Problem des Fremdpsychischen nicht lösen, denn für Tye müssen sämtliche Wahrnehmungsobjekte physikalisch objektiv sein, damit sie als identisch gelten können. Erlebnis-

qualitäten zeichnen sich aber gerade durch ihren subjektiven Gehalt aus. Wiederum Dennett versucht nun das Qualiaproblem zu lösen, indem er dem Menschen diskriminatorische und dispositionelle Eigenschaften zuschreibt, die einen intrasubjektiven Qualiagehalt obsolet machen. Dennetts funktionale Analyse verharret erneut im Unzureichenden und bleibt technisch statisch. So bleibt am Ende Frank Levines explanatory gap zwischen dem Psychischen und dem Physischen.

Die Frage wie aus *religiosity* *religiousness* wird, scheint damit aus evolutions- und kognitions-wissenschaftlicher Perspektive unbeantwortet. Doch beachtet man die probabilistische Verursachung von Handlungen und Sprechakten durch das Mentale in interpersonaler Kommunikation innerhalb eines soziokulturellen Systems, zeigt sich der autopoietische Charakter dieser Systeme, die autonom und irreduzibel sind. Kognitive Prozesse bleiben Anpassungsmechanismen an die Umwelt. Aber erst das Mentale ermöglicht die Genese eines soziokulturellen Systems, dessen Symbole sinnkonstituierend sind. Diese Fähigkeiten sind nomologisch irreduzibel, ermöglichen aber dadurch eine autonome Dynamik von sinnkonstituierenden Symbolen und Wertzuschreibungen. Die bisherigen Untersuchungen konnten veranschaulichen, dass eine interpersonale Kommunikation innerhalb eines Bezugssystems auf basalen Propositionen beruhen kann, ohne an Evidenz zu verlieren. Dennetts und Dawkins Versuche, religiösen Glauben zu untersuchen, schlagen fehl, weil die intentionale Akteurschaft innerhalb eines sozialen Systems interpersonale Kommunikation voraussetzt. Deren Untersuchungsanspruch liegt demnach eher in der Untersuchung des epistemischen Glaubens an Sprechakte anderer Teilnehmer eines Bezugssystems. Apriorische Bewertungen und Zuschreibungen gibt es somit in diesen Systemen nicht. Gäbe es sie, wäre es zugleich der Stillstand und das Auflösen des Systems. Allein in der Möglichkeit zum Irrtum ist das Überleben des Systems gewährleistet.

Teil III

1. Lebensformen ...

Die neuatheistischen Wesensfragen provozieren allerdings auch eine Erklärungslücke. Kulturelle Phänomene wie Religionen mögen Gemeinsamkeiten oder Überlappungen haben. Eine ontologisierbare Entität lässt sich daraus jedoch nicht ableiten. Lässt sich die explanatorische Lücke zwischen Physischem und Psychischem, zwischen Leib und Seele also gar nicht schließen? Das vorliegende Kapitel setzt sich mit der Möglichkeit der sprachlichen Beschreibung der explanatorischen Lücke als Sprachspiel auseinander.

Nach Wittgenstein sind alle sprachlichen Akte Spielarten innerhalb eines Bezugssystems einer Lebensform. Die linguistischen oder non-linguistischen Zeichen, die wir zur Kommunikation nutzen, haben als solche noch keine Bedeutung. Erst in der Summe ihrer Regeln erweisen sich die Zeichen als Sinn- und Bedeutungsträger. Die Teilnehmer einer gemeinsamen Sprache teilen sich somit eine endliche Menge an Wörtern, die im Rahmen der konventionalisierten – und somit objektiven – Verwendungsregeln endliche Kombinationsmöglichkeiten für eine sinnvolle und verständliche Kommunikation ergeben. Religiöse Rede ist demnach ein Sprachspiel. Das religiöse Sprachspiel teilt sich die Sinn- und Bedeutungsträger in Form von Wörtern mit anderen Sprachspielen, wie dem biologischen, dem physikalischen, dem technischen, dem philosophischen usw. Dabei ist ein Sprachspiel aber keinesfalls inkommensurabel zu anderen Sprachspielen, denn die Überlappung – und damit auch Missverständnisse – entstehen durch die gemeinsame Verwendung derselben Wörter. Inkommensurabel sind Sprachspiele außerdem nicht, weil die Verwendung der Wörter erfahrungsbasierend ist und somit kontextabhängig. Die intersubjektive Teilnahme an Sprachspielen führt demnach zu einer ständigen Überprüfung der eigenen Verwendung von Wörtern. Nach Wittgensteins Philosophie des Geistes kommt dies zustande, weil die Annahme einer Dichotomie von *Innen und Außen*, von *Mental und Physisch* zum Tragen kommt. Doch für Wittgenstein ist diese Annahme nicht Teil des Problems, sondern sie schafft das Problem erst. Menschliches Verhalten ist Wittgenstein zufolge immer schon durch dessen Emotionen beeinflusst und umgekehrt. Deshalb hat man nach Wittgenstein gar keine Möglichkeiten, korrekte Aussagen über das Innen zu treffen. Allein das Verhalten – linguistisch und non-linguistisches – lässt sich sprachlich als Sprachspiel beschreiben. Dieses „Durcheinander“ (Lütterfelds) findet dann aber nicht nur intrasubjektiv statt. Für Davidson ereignet sich diese Kommunikation intersubjektiv in einer Triangulation zwischen mindestens zwei Agenten und diese jeweils mit der Welt. Damit verweist Davidson auf eine unabhängig vom Menschen existierende Welt. Merleau-Pontys Struktur des Chi-

asmus hingegen unterlässt das *tertium comparationes*, indem der Mensch durch seinen Leib sich immer schon primordial zur Welt bezieht und damit ein Teil der Welt ist. Die Struktur des Chiasmus ermöglicht dann eine intersubjektive Kommunikation – ob linguistisch oder non-linguistisch –, die sich im Verhalten zwischen Menschen äußert. Der menschliche Geist könnte demnach ausschließlich als Expression im Verhalten beobachtet werden.

Damit stellt sich in einem dritten Teil die Frage, ob der Konflikt der *New Atheists* dann noch zwischen Naturwissenschaften und Religion bestehen kann. Alvin Plantinga weist nach, dass der Konflikt nicht zwischen Naturwissenschaft und Religion besteht, sondern zwischen Naturalismus und Naturwissenschaft. Es ist also eine Frage des Naturalismus als absoluten Standpunkt, der neben dem eigenen keinen anderen Standpunkt gelten lässt. Die kognitiven Fähigkeiten sind nach Plantinga in der Tat Produkte der Evolution. Doch allein diese Entwicklung genügt nicht, einen Glauben naturalistisch untersuchen zu können. Vielmehr, so Plantinga weiter, wäre der Glaube ein neuronales Ereignis, wenn Wahrnehmungen des Nervensystems zu motorischen Handlungen führen würden. Neuronale Ereignisse verknüpfen sich allerdings nur, wenn sie einen Inhalt haben. (Plantinga 2011, 321) Diese mentalen Eigenschaften lassen sich allerdings nicht auf physikalische reduzieren. (Plantinga 2011, 346) Um seine Annahmen in Hinblick auf Aussagen über Gott zu rechtfertigen, führt Plantinga den *sensus divinitatis* ein, demzufolge Menschen neben den biologischen Sinnen über einen gottgegebenen Sinn verfügen, der es ihnen ermöglicht, Gott wahrzunehmen. Allein die Sündenlast einiger Menschen verschleiert für sie diesen Sinn. Sarah Coakley dagegen vertritt die Annahme spiritueller Sinne (*spiritual senses*), die neben den biologischen Sinnen existieren, supranatural gegeben sind und deshalb keinerlei empirischer Evidenz bedürfen. Coakley schließt sich damit an Wittgensteins Familienähnlichkeitstheorie an, reduziert ihre Lesart von Wittgensteins Sprachspielen allerdings – ebenso wie Plantinga – auf das Christlich-Religiöse.

Alternativ zu diesen Ansätzen stellt Thomas Nagel eine antireduktionistische Theorie zur Disposition, der zufolge die Menschen einer teleologischen Ordnung des Kosmos folgen. Erklärungen der Naturwissenschaftler sind keine Erklärungen für Nagel, sondern bestenfalls Metaphern. Deshalb verschleiern Nagel zufolge Naturwissenschaftler gern diese Erklärungslücke mit dem Versuch, ihre Ansichten in einer reduktionistischen Theorie zu erklären.

Alvin Plantingas Kritik an Wittgenstein richtet sich gegen das Privatsprachenargument. In PU § 246 schreibt Wittgenstein:

„Inwiefern sind nun meine Empfindungen *privat*? – Nun, nur ich kann wissen, ob ich wirklich Schmerzen habe; der Andere kann es nur vermuten. – Das ist in einer Weise falsch, in einer anderen unsinnig. Wenn wir das Wort ‚wissen‘ gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollen wir es denn gebrauchen!), dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. – Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich selbst es weiß! – Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. Was soll es denn heißen – außer etwa, dass ich Schmerzen *habe*?“ (PU § 246; Hvh. i. O., TP)

Wittgenstein rekurriert hier ebenso wie Plantinga in *Where the Conflict Really Lies*²⁰⁸ auf die sprachliche Äußerung der Schmerzempfindung. Eine Empfindung ist vor jeglicher Äußerung privat. Eine Person kann die Empfindung einer anderen Person nur vermuten, weil sich eine andere Person so verhält als habe sie Schmerzen, oder sagt, sie habe Schmerzen. Doch Wittgenstein geht im weiteren Verlauf von PU § 246 auf den Begriff des *Wissens* ein. Dabei liegt die Sicherheit der Person mit Schmerzen darin, Schmerzen zu haben. Deshalb stellt sich die Frage nach den verschiedenen ontologischen Typen, wie physikalische Objekte, der Geist verschiedener Personen (*minds*), Wahrnehmungen usw., und den phänomenalen Empfindungen verschiedener Personen als *Wie fühlt es sich an, zu sein?*

Plantingas Ansatz, Wittgensteins Privatsprachenargument auf das *other minds problem* anzuwenden, beruht augenscheinlich auf Normal Malcolms Ansichten in *Wittgenstein's Philosophical Investigations* aus dem Jahr 1954. Zwar erschienen Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* erstmals posthum 1953. Doch diese lässt Plantinga offenbar außer Acht. Vielmehr bezieht sich Plantinga (1967, 193) auf Malcolm. (1954) Malcolm erklärt, dass Wittgensteins Privatsprachenargument die Voraussetzung einer externen Welt und anderer Geister (*minds*) hat oder schlussfolgern lässt. Malcolm weist darauf hin, dass die Verbindung zwischen einer Wahrnehmung und einem äußerlichen Verhalten allerdings keine ontologisch-kausale ist, sondern eine kontingente. Am Beispiel des Schmerzes zeigt Malcolm, dass A lediglich aus eigenen Schmerzen schlussfolgern kann, was es heißt, Schmerzen zu haben, und dass A nur meinen (believe) kann, dass B Schmerzen hat, aber A weiß, dass A Schmerzen hat. Über einen phänomenalen Zustand verfügt man demnach nur, wenn man die

²⁰⁸ Alvin Plantinga: *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press 2011.

Erfahrung gemacht hat. Aus dieser Erfahrung kann man auf die Möglichkeit der gleichen Empfindung bei anderen approximativ schließen.

„The idea of a private language is presupposed by every program of inferring or constructing the ‘external world’ and ‘other minds’. [...] At bottom it is the idea that there is only a contingent and not *essential* connection between a sensation and its outward expression – an idea that appeals to us all. Such thoughts as these are typical expressions of the idea of a private language: that I know only from my *own* case what the word ‘pain’ means (293, 295); that I can only *believe* that someone else is in pains, but I *know* it if I am (303); that another person cannot have *my* pains (253); that I can undertake to call *this* (pointing inward) ‘pain’ in the future (263); that when I say ‘I am in pain’ I am any rate justified *before myself* (289).“ (Malcolm 1954, 531; Hvh. i. O., TP)

Damit führt Wittgenstein in PU neben dem bereits besprochenen epistemologischen Problem des Fremdpsychischen, ein konzeptuelles Problem ein: Wenn jedes Individuum über direktes Wissen eigener Erfahrungen verfügt, wie können dann Auffassungen mentaler Zustände von Anderen erworben werden? Diesem konzeptuellen Problem ist also die psychologisch notwendige Bedingung inhärent, Konzepte mental erfassen zu können. Das konzeptuelle Problem des Fremdpsychischen ist somit nicht stringent vom epistemologischen getrennt. Vielmehr verhalten sich beide reziprok zueinander. Bevor wir also etwas *als* etwas auffassen können, müssen wir in der Lage sein, generell das Konzept des Seins aufzufassen. Diese umständlich klingende Aussage zielt auf die Problematisierung, dass Aussagen über eine Wahrnehmung, ferner Aussagen über den Inhalt einer Wahrnehmung, und was dieser Inhalt der Wahrnehmung ist, nichts darüber aussagen, wofür es ist und wie es sich anfühlt, so zu sein.²⁰⁹ Das scheint mir das Qualiaproblem zu sein: die Tatsache, dass wir Aussagen über die Welt machen können, und dass diese Aussagen die Tatsachen als das, was sie sind, betreffen, lässt keine Schlüsse zu, wie es für eine Person ist, zu sein. Wittgensteins universeller Bezug auf die Welt in TLP 1.11²¹⁰ bezieht sich auf eine perzeptuell konstituierte Welt. Die Wahrnehmung der Welt beinhaltet aber, dass Wahrnehmung existiert, die allerdings nicht die Welt erklären kann. Maurice Merleau-Ponty stellt in *Phänomenologie der Wahrnehmung* (PhW)²¹¹ die Frage: Wenn das Sein nicht Etwas ist, wie kann dann das Sein Alles sein? (PhW, 239) M. a. W., das, was ist, könnte auch als etwas anderes er-

²⁰⁹ Stephen Priest: *Merleau-Ponty*. London: Routledge 1998. Hier S. 217. „Saying that there is perception, that there is perception of what is and that what is is what it is, does not say what it is for what is to be.“

²¹⁰ „Die Welt ist durch die Tatsachen bestimmt und dadurch, dass es *alle* Tatsachen sind.“

²¹¹ Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter 1965.

scheinen als es erscheint. Dabei sind Sichtbares und Unsichtbares konzeptuell nicht kontingent. Denn eine Erscheinung impliziert die Tatsache des Unsichtbaren, dem uns nicht Erscheinenden, weil das Erscheinen im Erscheinen als Etwas erscheint und nicht als das Andere. Das Sichtbare ist phänomenologisch vom Unsichtbaren abhängig. (Priest 1998, 218) Für Merleau-Ponty ist das primordial Seiende der Leib – also nicht der allgemeine physikalische Körper, sondern das individuierte Leibsubjekt. Das scheinbare Paradoxon von Anwesenheit und Abwesenheit eines physikalischen Objektes, ist demnach eine konstitutive Relation der physischen Welt: „Not only one’s own body but any object *qua* object of perception is presented as partly present and partly absent.“ (Priest 1998, 219, Hvh. i. O., TP) Erst in der subjektiven Wahrnehmung also wird ein wahrgenommenes Objekt *als Etwas* wahrgenommen – eine Auffassung, die wir bereits seit Aristoteles kennen. Merleau-Ponty ergänzt Aristoteles jedoch um die Unsichtbarkeitskomponente. Gäbe es Priest zufolge (Priest 1998, 222) eine ontologische Differenz zwischen subjektiv und objektiv Seien-dem, wäre Wahrnehmung nicht möglich. Denn indem wir ein physikalisches Objekt als Etwas wahrnehmen, kann es nicht als etwas Anderes wahrgenommen werden. Hinsichtlich des subjektiven Leibes ist mein Leib für mich subjektiv, für jemand anderen aber objektiv und umgekehrt. Für Priest ist es deshalb unmöglich eine Philosophie des Seins und des Nicht-Seins zu entwickeln, weil das Sein die Präsentation der Abwesenheit ist – das Sein ist unsichtbar.

„[T]he invisible is paradigmatically revelatory of being because that which is both *pour-soi* and *en-soi* and that which makes the *pour-soi/en-soi* distinction possible is invisible. Being is not nothing, and that entails [...] ‘the impossibility of a philosophy of Being and Nothingness’. Being is the presentation of an absence. Being is invisible.“ (Priest 1998, 223, Hvh. i. O., TP)

Damit demnach überhaupt etwas sein kann, braucht es Formen der Bezeichnung, die etwas als Etwas bezeichnet. Für Merleau-Ponty ist eine Form die Sprache, und der Gebrauch der Sprache ist grundsätzlich expressiven Charakters. (PhW 208) Damit ist das Subjekt essenziell grammatisch in der 1. Person Singular charakterisiert, denn gäbe es kein Subjekt in der 1. Person Singular zu charakterisieren, dann gäbe es auch kein Subjekt. Für Wittgenstein gibt es neben dem expressiven Charakter von Aussagen über mentale Zustände, denen zufolge Beschreibungen in der 1. Person Singular keine privaten Vorgänge beschreiben – und damit eine expressive Funktion haben (PU §§ 256-271) – einen non-kognitiven Charakter. Wittgensteins Äußerung in PU § 246 zeigt, dass man wissen kann, was andere denken oder fühlen. Es ist Wittgenstein zufolge allerdings unmöglich zu wissen, was man selbst denkt

oder fühlt.²¹² Es ist Wittgensteins Zurückweisung des Privatsprachenarguments, mit dem er sich dagegen wendet, dass es in der Sprache Begriffe für Psychisches gibt (wie der Begriff des Schmerzes), die sich auf private Empfindungen beziehen:

„Stellen wir uns diesen Fall vor. Ich will über das Wiederkehren einer gewissen Empfindung Tagebuch führen. Dazu assoziiere ich sie mit dem Zeichen „E“ und schreibe in einem Kalender zu jedem Tag, an dem ich die Empfindung habe, dieses Zeichen. – Ich will zuerst bemerken, dass sich eine Definition des Zeichens nicht aussprechen lässt. – Aber ich kann sie doch mir als eine Art hinweisende Definition zeigen? – Nicht im gewöhnlichen Sinne. Aber ich spreche, oder schreibe das Zeichen, und dabei konzentriere ich meine Aufmerksamkeit auf die Empfindungen – zeige also gleichsam im Innern auf sie. – Aber wozu diese Zeremonie? denn nur eine solche scheint es mir zu sein! Eine Definition dient doch dazu, die Bedeutung eines Zeichens festzulegen. – Nun, das geschieht eben durch das Konzentrieren der Aufmerksamkeit; denn dadurch präge ich mir die Verbindung des Zeichens mit der Empfindung ein. – ‚Ich präge sie mir ein‘ kann doch nur heißen: dieser Vorgang bewirkt, dass ich mich in Zukunft *richtig* an die Verbindung erinnere. Aber in unserem Falle habe ich ja kein Kriterium für die Richtigkeit. Man möchte hier sagen: richtig ist, was immer mir als richtig erscheinen wird. Und das heißt nur, dass hier von ‚richtig‘ nicht geredet werden kann.“ (PU 258, Hvh. i. O., TP)

Wie wir bereits sehen konnten, weist Plantinga Malcolms Lösungsvorschlag, das Fremdpsychische mit Wittgensteins Privatsprachenargument zu lösen, zurück. Doch das Privatsprachenargument hat gar nicht die Möglichkeit, das Problem des Fremdpsychischen zu lösen. Es offenbart lediglich Wittgensteins Auffassung einer Philosophie des Geistes: Die Existenz des Phänomens *Schmerz* ist die Voraussetzung für die sprachliche Äußerung in Form einer Aussage des Phänomens im Rahmen der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten. Diese Aussagen werden in Form zweistelliger Prädikate²¹³ gebildet und richten sich somit an Andere. Die Intensionalität des Phänomens wird zur intentionalen Einstellung in der Aussage, die über zweistellige Prädikate gebildet wird und somit zu einer Extension von Klassen von Ordnungsparametern (Begriffspaare), die sich an andere Personen richten:

²¹² Sh. Hans-Johann Glock: Innen und Außen: ‚Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre‘. In: *Wittgenstein über die Seele*. Hrsg. von Eike von Savigny und Oliver Scholz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S. 233-252. Hier S. 235.

²¹³ Zumindest in indogermanischen Sprachen.

„In diesen Kontexten, die auf der sprachlichen Beschreibungsebene ‚intensional‘ heißen [...] und in denen Phänomene auftreten können [...], die auf der Gegenstandsebene der Definition von ‚Intentionalität‘ dienen [...], werden also Personen und Sachverhalte in eine bestimmte Beziehung zueinander gesetzt, die durch die Bedeutung des Prädikats bestimmt ist.“ (Schilling²¹⁴ 1985, 367)

Doch versteht Wittgenstein unter der Bezugnahme auf Andere keinen Dualismus. Vielmehr ist es ein Bekenntnis zur Teilnahme am intersubjektiven Sprachspiel, eingebettet in einer Lebensform: „‘I am afraid’ is not meant as informing other people about private happenings, but as a confession of participating in an intersubjective language-game.“ (ter Hark²¹⁵ 1985, 392) Eine Intension auszusagen bedeutet nun, wie wir bei Schilling sehen konnten, eine semantische Relation einzugehen, die aufgrund ihrer Grundprädikate (bspw. „Ich bin davon überzeugt, dass“; „Ich befürchte, dass“; „Ich glaube, dass“) einen epistemischen Gehalt annehmen, die „über die Extension von Aussagen definiert werden“. (Schilling 1985, 368) Mentale oder intentionale Phänomene sind somit immer kontextuell definiert: „They [mentale Phänomene, TP] cannot be pinpointed to or known in isolation, because they are internally related to behaviour in which they have to express themselves.“ (ter Hark 1985, 392) Nach Wittgenstein sind Ausdrücke von Empfindungen also Teil eines Sprachspiels, deren Bedeutung wir intersubjektiv erlernen. Dabei lässt sich allerdings nicht die Empfindung intersubjektiv vermitteln, jedoch der Umgang mit dem jeweiligen Ereignis. Plantinga setzt in seiner Argumentation über die Lösung des Fremdpsychischen durch das Analogieargument somit die Existenz des Fremdpsychischen voraus. Diese Voraussetzung ist für Plantinga auch wichtig – will er doch mithilfe des Analogiearguments eine Analogie zwischen *other minds* und der Existenz Gottes erklären. Das *explanans* wird zum *explanandum*. Fremdpsychisches vorauszusetzen schafft daher das Problem des Fremdpsychischen überhaupt erst. Wittgensteins Kritik richtet sich somit weniger gegen das Analogieargument oder den Behaviorismus als solchen, als gegen das Problem des Fremdpsychischen im Allgemeinen. Wittgenstein zufolge setzen beide Ansätze eine bestimmte Auffassung des Fremdpsychischen voraus, durch die das Problem des Fremdpsychischen erst hervorgerufen wird:

²¹⁴ Stefan Schilling: Zur Epistemologie intentionaler Einstellungen. In: *Philosophie des Geistes/Philosophie der Psychologie*. Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft. Hrsg. von Elisabeth Leinfellner, Rudolf Haller, Adolf Hübner, Werner Leinfellner, Paul Weingartner. Band 11. Wien: Holder-Pichler-Tempsky 1985. S. 367-369.

²¹⁵ Michel ter Hark: Mind as Expression. In: *Philosophie des Geistes/Philosophie der Psychologie*. Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft. Hrsg. von Elisabeth Leinfellner, Rudolf Haller, Adolf Hübner, Werner Leinfellner, Paul Weingartner. Band 11. Wien: Holder-Pichler-Tempsky 1985. S. 391-393.

„dass sich der Begriff des psychischen Zustands auf einen Zustand bezieht, dessen Bedeutung unabhängig vom Verhalten und unabhängig von Umständen der Verhaltensäußerung bestimmt werden kann.“ (ter Hark 1995, 87)

Wittgenstein Auffassung über die Bedeutung psychologischer Begriffe ist demnach kontextuell-variiierend, somit in ihrem Gebrauch zu verstehen „und nicht vor dem Hintergrund irgendwelcher psychologischen Prozesse.“ (Rust²¹⁶ 1996, 201) Vielmehr sind die Sprachspiele eingebettet als „Ausdruck der Lebensformen“. (Rust 1996, 203) Wenn es für Wittgenstein kein Problem des Fremdpsychischen gibt, was ist es dann?

Ebenso wie Merleau-Ponty will Wittgenstein den dualistischen Charakter von Subjekt/Objekt (Merleau-Ponty) oder Innen/Außen (Wittgenstein) überwinden. Für Wittgenstein dienen Äußerungen daher nicht als Beschreibungen innerer Zustände, sonst wären alle Zuschreibungen von Gedanken und Empfindungen rein deskriptiv. (Glock 1995, 238) Der expressive Charakter von Äußerungen hingegen beruht vielmehr auf einer funktionalistischen Auffassung: „Der Status einer Aussage hängt von ihrer Rolle im jeweiligen Kontext ab.“ (Glock 1995, 239) So kann „*ein und dieselbe* Aussage [...] *verschiedene* Funktionen haben.“ (Glock 1995, 240, Hvh. i. O., TP)

Die Notwendigkeit einer Überwindung von *Innen und Außen* oder *Subjekt und Objekt* liegt in der Überwindung eines Dualismus, der spätestens seit Descartes' Differenzierung von *res cogitans* und *res extensa*²¹⁷ als Grundlage der *philosophy of mind* angesehen wird. Descartes Internalismus geht dabei im Wesentlichen von geistigen Vorgängen ausschließlich im Gehirn des Menschen aus. Die Eigenschaften des menschlichen Geistes sind demnach vorthoretisch und primordial, i. e. unabhängig von der Umwelt der Menschen und anderen Personen. Eine aktuelle Gegenposition ist die des aktiven Externalismus. Die 1998 veröffentlichte *extended mind theory* von Andy Clark und David Chalmers zielt auf eine Alternative zwischen dem Internalismus und eines semantischen Externalismus.²¹⁸ Letzterer vertritt grundlegend die Ansicht, dass die Bedeutung eines Ausdrucks für mindestens zwei verschiedene Sprecher unabhängig von deren intrinsischen Eigenschaften sein kann.²¹⁹

²¹⁶ Alois Rust: *Wittgensteins Philosophie der Psychologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.

²¹⁷ René Descartes: *Meditationen*. Hamburg: Verlag Felix Meiner 2009.

²¹⁸ Sh. Hilary Putnam: The meaning of ‚meaning‘. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, no. 7, 1975. S. 131-191. Ferner Tyler Burge: Individualism and the Mental. In: *Midwest Studies in Philosophy*, no. 4, 1979. S. 73-121.

²¹⁹ Grundlegend ist hier Putnams Beispiel der Zwillingerde. Der Planet ist mit der Erde fast identisch. Allein die chemische Zusammensetzung des Wassers ist unterschiedlich, wenn auch die Verwendungsweisen identisch sind. Auch die qualitativen Erlebnisse eines jeden Menschen mit dessen Zwillling auf der Zwillingerde sind identisch. Trotzdem beziehen sich beide Zwillinge mit dem Wort *Wasser* auf verschiedene chemische Substanzen. Putnam zielt auf eine Verdeutlichung, dass trotz intrinsischer Identität der Sprecher sich beide Sprecher auf unterschiedliche Substanzen beziehen, weil sich das Wesen einer Substanz nicht auf eine bestimmte Definition reduzieren lässt.

Doch Clark und Chalmers zielen weniger auf eine semantische Bestimmung als auf eine Ortsbestimmung. Die Grundthese der *extended mind theory* besagt, dass kognitive Ereignisse nicht allein im Gehirn – wie beim Internalismus – stattfinden. Vielmehr vertreten Clark und Chalmers die Ansicht, dass sich die kognitiven Fähigkeiten des Menschen zum einen – wie wir bereits bei Fuchs sehen konnten – nicht auf das Gehirn reduzieren, sondern sich auf den gesamten Körper erstrecken. Aber auch jenseits des Körpers in die Umwelt des Menschen in Form von Artefakten, wie Notizbücher, können sich nach Clark und Chalmers kognitive Fähigkeiten ausbreiten.

Aber ohne diese Ansätze weiter ausführen zu wollen, ist ihnen die Relation von Mensch und Umwelt gemeinsam. Dabei begegnet eine Person einer mehr oder weniger statischen Umwelt. Keine Berücksichtigung – oder nur selten – finden hingegen Relationen innerhalb einer Gruppe von verschiedenen Personen. Doch Sprachspiele und Konzepte von *other minds* sind Relationen, die fast ausschließlich zwischenmenschlich sind.²²⁰ Wie können andere Personen ihre Absichten untereinander erkennen? Vermittels der (artspezifischen) Wahrnehmung, dass auch andere Person reden, lachen oder ihre Absichten einfach non-verbal kommunizieren.²²¹ Eine höher entwickelte Kommunikation zwischen Menschen ist allerdings nur im Rahmen propositionaler Inhalte möglich. Die Unterscheidung eines Objektes zu anderen Objekten genügt demnach nicht. Eine Überzeugung zu haben, dass dieses Objekt auch als dieses Objekt bezeichnet werden kann, impliziert die richtige (ebenso wie die falsche) Verwendung eines zuvor gelernten Begriffes. Aber auch diese Überzeugung ist wiederum abhängig von anderen Überzeugungen.

„Thus, to have a believe about a cat, one must have mastery of the concepts that are involved in this judgment or belief. A creature does not have the concept of a cat merely it can discriminate cats from other things in its environment. Mice are very good in telling cats apart from trees, lions, and snakes. But being able to discriminate cats is not the same things as having the concept of a cat. You have the concept of a cat only if you can make sense of the idea of *misapplying* the concept, or believing or judging that something is a cat which is not a cat.” (Davidson 2001, 124)

Der neuatheistische Skeptizismus richtet sich gegen den propositionalen Gehalt von Aussagen religiöser Menschen. Die *New Atheists* untersuchen demnach nicht die Inhalte religiösen

²²⁰ Auch wenn wir Tieren oder Objekten eine Intentionalität zuschreiben können, liegt diese Absicht doch in der Tatsache, dass wir bereits anderen Menschen diese Fähigkeiten zuschreiben.

²²¹ Sh. Kristin Andrews 2009, 2012.

Glaubens, sondern den Glauben (belief) selbst. Hierbei handelt es sich nicht mehr allein um Überzeugungen, sondern, wie Davidson aufzeigt, um evaluative Einstellungen, wie Absichten und moralische Anschauungen. Evaluativ sind diese Einstellungen, weil sie wertend sind. Aufgrund dieser Einstellungen treffen Personen Urteile über Ereignisse, ohne deren Letztbegründungen zu kennen.

„In additions to the relations among beliefs, there are the relations between beliefs on the one hand and evaluative attitudes on the other. It is doubtful that a creature could be credited with beliefs if it did not also have desires, for it is an essential aspect of beliefs that they affect, and are evidenced by, behavior. Evaluative attitudes, including desires, intentions, moral convictions, views about duties, and obligations, are also propositional attitudes. This is not always obvious from the grammar of the expression we use to attribute such attitude.” (Davidson 2001, 125)

Die Beschreibungen des Verhaltens der Anderen sind Davidson zufolge abhängig von eigenen Erfahrungen. Dabei spielt die Wahrscheinlichkeit und die Möglichkeit einer solchen Zuordnung eine Rolle. Bei der Beurteilung der Handlung anderer Personen kommt es für Davidson darauf an, inwiefern die Möglichkeiten bestimmter Handlungsgründe und deren Wahrscheinlichkeiten abgestuft zu den eigenen Gründen ins Urteil fließen.

„For we all, whether we think about it or not, make our decisions in terms of how we weigh the values of various possible outcomes of our actions, and how likely we think one or another course of actions is to attain these values. We understand why someone acts as he does only by supposing that he or she values to various degrees the possible result of action, and how probable he or she thinks a given action is to produce the one or the other result.” (Davidson 2001, 126)

Davidson entwirft daraufhin das Konzept der *Triangulation*. Die *Triangulation* beinhaltet die Interaktion zwischen zwei Personen, die jeweils auch gleichzeitig mit der Umwelt interagieren. Jeder Teilnehmer eines Diskurses lernt Davidson zufolge die Reaktionen des anderen Teilnehmers mit Veränderungen von dessen Umwelt zu korrelieren.

„The basic situation is one that involves two or more creatures simultaneously in interaction with each other and with the world they share; it is what I call *triangulation*. It is the result of a threefold interaction, an interaction which is twofold from the point of view of each of the agents: each is interacting simultaneously with the world and with the other agent. To put this in a slightly different way, each creature

learns to correlate the reactions of other creatures with changes or objects in the world to which it also reacts.” (Davidson 2001, 128)

Davidsons Konzept der Triangulation ähnelt dem leiblichen Weltbezug Merleau-Pontys insofern, als dass beide Konzepte primordial, vorsprachlich und präkognitiv sind. Davidson unterscheidet sich von Merleau-Ponty, indem er trotz Ursprünglichkeit eine Dichotomie von Mensch und Welt impliziert. Die beiden Teilnehmer eines Dialoges haben jeweils Bezug zueinander, aber je auch zur Welt. Davidsons Konzept ist damit die Möglichkeit einer absoluten Weltauffassung inhärent. Die eine Welt wirkt sowohl auf den einen als auch auf den anderen Agenten. Diesem Konzept implizit ist damit eine universelle Auffassung von Welt. Merleau-Pontys Ansatz hingegen ist der eines *Chiasmus*.²²² Der Begriff *Chiasmus* ist abgeleitet vom griechischen Buchstaben Chi (χ) und wird deshalb als X dargestellt. Merleau-Ponty verwendet dieses Symbol als Verflechtung von Leib und Welt im Fleisch. Ohne näher auf Merleau-Pontys Differenzierung von Körper, Leib und Fleisch²²³ eingehen zu wollen, möchte ich den Fokus hier auf das Zwischenmenschliche legen. Merleau-Pontys Verflechtung ist eine Verflechtung der Person/des subjektiven Leibes mit der Welt und/oder anderen Personen/subjektiven Leibern. Der Mensch als subjektiver Leib ist damit Teil der Welt, eingebettet in die Welt, und nicht wie bei Davidson davon different. Diese grundlegende Struktur betrifft alle Menschen. Die Verflechtung zielt bei Merleau-Ponty deshalb auch auf die Selbstwahrnehmung als Subjekt und die Fremdwahrnehmung als Objekt. Jeder Leib ist gleichzeitig Subjekt und Objekt. Die mittlere Achse, an der sich die beiden Linien treffen, bildet dabei den unmittelbaren und situativen Kontext. Dieser Kontext ist allerdings nicht absolut, sondern intersubjektiv. Als Teil der Welt, die jeder vorfindet, erfahren wir nur intersubjektive Relationen im Rahmen eigener Erfahrungen. Merleau-Pontys Struktur des Chiasmus findet in Varelas und Maturanas struktureller Kopplung ein empirisches Fundament. Der Mensch ist immer schon Welt – weshalb Merleau-Ponty für die vorliegende Untersuchung zu bevorzugen ist.

Wittgenstein konzipiert eine ähnliche Struktur als Auflösung der Mentalismusdebatte. In Abschnitt v des zweiten Teils der PU notiert Wittgenstein,

²²² Maurice Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink Verlag 2004. S. 178.

²²³ Merleau-Ponty bezeichnet das Subjekt oder die Person als äußere Daseinsform als *Leib*, im Gegensatz zum *Körper* als äußeres Dasein in Form von Materie. *Fleisch* bezeichnet die grundlegende Welterfahrung oder aufgrund der chiasmatischen Struktur auch als Gewebe der Erfahrung. Sh. Maurice Merleau-Ponty 2004. Ferner Christian Steineck: *Der Leib in der japanischen Bioethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007. Stephan Günzel/Christoph Windgätter: *Leib/Raum: Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty*. In: *Das Unbewusste in aktuellen Diskursen. Anschlüsse*. Hrsg. von Michael B. Buchholtz/Günter Gödde. Gießen: Psychosozialverlag 2005. S. 582-613.

„Ich merkte, er war verstimmt.’ Ist das ein Bericht über das Benehmen oder den Seelenzustand?“ (PU, S. 497)

Wilhelm Lütterfelds merkt dazu an, dass uns die Gesetze der Logik in Form des *Satzes des Widerspruchs* und des *Satzes vom ausgeschlossenen Dritten* lediglich eine Exklusion zwischen beiden Sätzen erlauben. Wir müssen uns in unserem Urteil über das Verhalten des Anderen entscheiden, ob über sein Benehmen oder seinen Seelenzustand geurteilt wird, „in der aber eines auch zutreffen muss.“ (Lütterfelds 1995, 110) Soll es allerdings zu einer Überwindung des *entweder ... oder* kommen, so bleibt uns nach Lütterfeld im Sinne der Logik nur ein parallelistisches Nebeneinander des sowohl Benehmens als auch des Seelenzustandes. Lütterfelds differenziert deshalb auch zwischen dem Benehmens-Sprachspiel und dem Emotions-Sprachspiel. (ebd.) Das Emotions-Sprachspiel definiert Lütterfelds als „vorsprachlich gegeben“, das auf „private, mentale Phänomene Bezug“ (Lütterfelds 1995, 111) nimmt. Das Emotions- als auch das Benehmens-Sprachspiel bilden nun die „Struktur des Verhältnisses der beiden Sprachspiele zueinander“, (ebd.) die sich gegenseitig durchdringen. Deshalb nennt Lütterfelds diese Struktur „Durcheinander“. (ebd.)

„In der Beziehung des ‚Durcheinanders’ sind beide Berichte so miteinander verknüpft, dass man dann, wenn man explizit auf den einen Sachverhalt Bezug nimmt, dies durch eine implizite Bezugnahme auf den anderen tun kann.“ (Lütterfelds 1995, 111)

Die Trennung beider Sprachspiele ist somit nur eine grammatische – also keine ontologische –, mit dem Vorteil, *Innen und Außen* unterschieden analysieren zu können. Allein in der Beschreibung des Verhaltens einer anderen Person verfällt demnach der Sprecher aufgrund der konventionalisierten Grammatik in eine dualistische Sprechweise. Das heißt dann auch, dass es einer jeden Person in der Beschreibung einer anderen Person gleich geht. Ebenso wie bei Merleau-Ponty zur gleichen Zeit eine Person sowohl Subjekt als auch Objekt ist, laufen für Wittgenstein zur gleichen Zeit sowohl Emotions- als auch Benehmens-Sprachspiele ab.

Der zu überwindende Dualismus von Subjekt und Objekt ist eben nur ein scheinbar ontologischer. Seinem Wesen nach ist er ein phänomenaler, der uns jeweils nur als ontologisch aufgrund seiner semantischen Zuschreibung erscheint. Dieses phänomenale Wesen äußert sich als intersubjektiver Kontext. Eine internalistisch begründete Erkenntnistheorie erscheint somit als unmöglich – und für Wittgenstein unnötig –, weil zum einen nicht allein intrasubjektive Ansichten das Verhalten einer Person beeinflussen, und zum anderen kann-

te gezeigt werden, dass allein kognitive Fähigkeiten keine Auslöser für Verhalten sind. Es fehlen erfahrungsbasierende, mentale Überzeugungen und Wünsche. Andererseits konnte gezeigt werden, dass die eigene Einschätzung über die Beurteilung des Verhaltens Anderer zwar die Voraussetzungen teilen, indem für jede Person gleichzeitig Emotions- als auch Benehmens-Sprachspiele gelten. In der Annahme über Personen als nicht geschlossene Systeme allerdings spielen die moralischen Gewichtungen der basal-erkenntnistheoretischen Einstellung von Emotions- und Benehmens-Sprachspiel die ausschlaggebende Rolle.²²⁴

Der logische Unterschied im Falle der Schmerzbekundung liegt demnach in der autoritären Bekundung:

„Die Wahrheit von Äußerungen wird durch die Wahrhaftigkeit des Sprechers verbürgt, da Zweifel sinnlos sind und der Sprecher eine unkorrigierbare Autorität hat.“
(Glock 1995, 250)

Die Asymmetrie besteht demnach nicht zwischen Innen und Außen, sondern zwischen Aussagen in der Unmöglichkeit der Beobachtung der 1. Person Singular und der beobachtbaren 3. Person Singular:

„Plan zur Behandlung der psychologischen Begriffe. Psychologische Verben charakterisiert dadurch, dass die dritte Person des Präsens durch Beobachtung zu identifizieren ist, die erste Person nicht.“ (BPP²²⁵ II 63)

Diese Ansicht scheint Plantingas Auffassung eines basalen Glaubens an Gott äquivalent zu sein:

„Evident, unkorrigierbar oder sinnlich evident zu sein, ist keine notwendige Bedingung der berechtigten Basalität. Überdies ist jemand, der annimmt, dass der Glaube an Gott berechtigterweise basal ist, damit nicht auf Vorstellungen festgelegt, dass der Glaube an Gott grundlos, ohne Grundlage oder ohne rechtfertigende Umstände ist.“ (Plantinga 1998, 330)

²²⁴ Dieser Standpunkt wird als ethischer Internalismus bezeichnet. Demnach sind moralische Überzeugungen als Ausdrücke für Wünsche und Überzeugungen handlungsmotivierend. Vgl. dazu bspw. David O. Brink: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. New York: Cambridge University Press 1989. Jonathan Dancy: *Moral Reasons*. Oxford: John Wiley & Sons 1993. Michael Smith: *The Moral Problem*. Oxford: Wiley-Blackwell 1994. Externalisten halten dagegen auch Elemente für konstitutiv, die außerhalb des Subjektes liegen. Vgl. dazu bspw. Hilary Putnam: *Reasons, Truth and History*. Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1981. Tyler Burge: Individualism and the Mental. In: *Midwest Studies in Philosophy*. 4/1, 1979. S. 73-121.

²²⁵ Ludwig Wittgenstein: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Werkausgabe Band 7. Frankfurt am Main 1984. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird dieser Titel mit BPP angekürzt.

Die Aussagen einer Person sind somit kritisierbar und korrigierbar, aber sie beruhen nicht auf bereits reflektierten Evidenzen. Für Wittgenstein hat in diesen Aussagen „das Zweifeln [...] ein Ende.“ (PU II, v) Letztbegründungen oder die Aussage verursachende Evidenzen gibt es bei diesen Aussagen der ersten Person Singular nicht. Somit ist es auch nach Wittgenstein keine Meinung, die ausgedrückt wird, sondern eine Einstellung. In dieser Art kann auch PU II, iv „Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, dass er eine Seele hat.“ verstanden werden: „Dass man mit Menschen *als Menschen* umgeht, ist eine Reaktion, die ohne den Interaktionszusammenhang, zu dem sie gehört, gar nicht beurteilt werden kann.“ (ter Hark 1995, 90, Hvh. i. O., TP)

In ähnlicher Weise vertritt Wittgenstein seine Ansichten über Religion:

„Die Religion lehrt, die Seele könne bestehen, wenn der Leib zerfallen ist. Verstehe ich denn, was sie lehrt? – Freilich verstehe ich’s – ich kann mir dabei manches vorstellen.“ (PU II, iv)

„Ist aber der Glaube an Gott eben eine Einstellung? Wie wäre dies: Nur der glaubt es, der es als Mitteilung aussprechen kann“ (LS²²⁶ II, S. 54)

Wittgenstein beansprucht damit keineswegs eine kritiklose Auffassung von Religion. Vielmehr ist es sein Anliegen darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um eine Meinung handelt, die als wahr oder falsch beurteilt werden kann, sondern um eine Einstellung. Freilich sind auch Einstellungen zu kritisieren. Meinungen allerdings erlauben eine Darlegung von Widersprüchen; Einstellungen nicht: „Bei der Kritik von Einstellungen geht es nicht darum, Widersprüche aufzuzeigen, sondern man ‚bekämpft‘ etwas und überredet den anderen.“ (ter Hark 1995, 91) In dieser Hinsicht scheinen Plantinga und Wittgenstein dergleichen Ansicht zu sein. Ist Plantinga davon überzeugt, dass der Glaube an Gott basal ist und deshalb nicht auf Argumenten oder Evidenzen anderer Propositionen beruht, ist auch für Wittgenstein der Glaube grundlos²²⁷ (ÜG²²⁸ 166). Wie zeigt sich eine Einstellung, so dass sie für andere erkennbar wird?

Es ist Wittgensteins Ziel, die Dichotomie zwischen einem psychischen Zustand und dem Verhalten zu überwinden. Damit wäre der induktive Zugang des Inneren (psychischer Zustand) zum Äußeren (Verhalten) annihiliert. Dass „[m]eine Einstellung zu ihm [...] eine

²²⁶ Ludwig Wittgenstein: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Über Inneres und Äußeres*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. Im weiteren Verlauf wird dieser Titel mit LS II abgekürzt.

²²⁷ Vgl. Wolfgang Welschs „intrinsische Evaluation“ als grundlose Intensität des Vergnügens und Davidson „evaluative Einstellung“ als Grundlage für wertende Urteile anderen gegenüber. Wolfgang Welsch 2012a. Davidson 2001.

²²⁸ Ludwig Wittgenstein: *Über Gewissheit* Werkausgabe Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird dieser Titel mit ÜB angekürzt.

Einstellung zur Seele“ (PU II, iv) ist, und keine Einstellung „zu ihm *und* zur Seele“ (ter Hark 1995, 93, Hvh. i. O., TP), bemerkt ter Hark zu Recht. Hinsichtlich des Fremdpsychischen erscheint die Frage nach Leib und Seele allerdings in einem anderen Licht: Leib und Seele verharren in ihrem semantischen Dualismus, wenn es um den Bezug auf eine Person geht. Bei Untersuchungen des Fremdpsychischen stellt sich jedoch automatisch die Frage nach mehreren Seelen und mehreren Körpern. Aber allein in einer subjektiven Perspektive lässt sich bestenfalls die eigene Seele entdecken. Hinsichtlich anderer Personen jedoch nur der Leib. Stanley Cavell²²⁹ merkt dazu an, dass die Frage nach der Existenz des Fremdpsychischen ebenso eine Frage über einen selbst wie über jeden anderen ist. (Cavell 1979, 442) Am Beispiel des Windes ist es Cavells Anliegen, das Verhältnis von Leib und Seele näher zu bestimmen. Spricht man über den Geist des Windes, so Cavell, dann spricht man nicht von zwei distinkten Entitäten, sondern man möchte den Wind näher erläutern.

„The spirit of the wind is neither smaller nor larger than the wind; and to say so it is *in* the wind is simply to say that it exists only where there is a wind. If I say the spirit of the wind is in the wind, I wish to be understood as telling you something not about a spirit but about the wind.“ (Cavell 1979, 400, Hvh. i. O., TP)

So schlussfolgert Cavell, dass der Geist des Körpers der Körper ist. (ebd.) Wie ist das möglich? Merleau-Ponty erklärt diese Ambivalenz zum Rätsel, dass der Leib zugleich sehend und sichtbar ist.²³⁰ Der subjektive Leib ist demnach als Sehender Subjekt und zugleich als Sichtbarer Objekt. „[A]ber *als* die Welt und sich selbst *wahrnehmender* entzieht er sich der Beobachtung.“²³¹ Was für Thomas Fuchs ein Entsprechungsverhältnis ist, ist für Norman Malcolm²³² eher eine Analogie als eine Ähnlichkeit: Der subjektive Leib als sich Verhaltender ist die expressive Intentionalität des Leibes. Für Merleau-Ponty ist der Leib präreflexiv in der Bezugnahme seiner Wahrnehmung und als Bewegungen gegeben. (PhW) Für Malcolm und Cavell hingegen spielt die Leiblichkeit eine weniger eminente Rolle. Ihrer Ansicht zufolge bedarf im Sinne Wittgensteins das Sprachspiel keiner Erklärung mehr. Doch Wittgenstein schreibt: „Der menschliche Körper ist das beste Bild der menschlichen Seele.“ (PU II, iv) Unterliegt Wittgensteins Verständnis von der Seele doch einem idealen Abbild? Der Körper wäre demnach lediglich die Nachahmung der Seele. Eine Dichotomie von Leib und Seele bliebe bestehen. Aber eben diese Trennung gilt es Wittgenstein zufolge zu über-

²²⁹ Stanley Cavell: *The Claim of Reason*. Oxford: Clarendon Press. 1979. (Dt.: *Der Anspruch der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006)

²³⁰ Maurice Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*. Reinbeck: Rowohlt 1967. Hier S. 16.

²³¹ Thomas Fuchs: *Leib – Raum – Person*. Stuttgart: Klett Cotta 2000. S. 64. Hvh. i. O., TP.

²³² Norman Malcolm: *Wittgenstein: A Religious Point of View*. Hrsg. von Peter Winch. Ithaca: Cornell University Press 1994.

winden. Wittgensteins leicht missverständliche Formulierung scheint mir darauf hinaus zu laufen, dass Wittgenstein eben auf die Untrennbarkeit von Leib und Seele hinweisen möchte. Unser Begriff von Seele ist unzertrennlich mit dem Begriff des Leibes verknüpft. Es ist eben nur eine semantische Differenz, keine ontologische – und Semantik bildet ab. Das Wissen um die eigene Seele hat man nicht in Form einer unmittelbaren Erkenntnis: „man beschreibt eben nicht, was man wahrnimmt, sondern bringt etwas zum Ausdruck“, ²³³ denn das „’Innere’ ist eine Täuschung“. (LS II, 113) Eine Täuschung ist das Innere insofern, als dass man weder evolutionsbiologisch, noch kognitionswissenschaftlich oder irgendwie anders darauf zugreifen kann. Greifbar wird es nur in Äußerungen.

Wittgenstein zufolge ist der allgemeine Wissensbegriff zu eng gefasst. Erinnern wir uns an PU § 246:

„Wenn wir das Wort ‚wissen‘ gebrauchen, wie es normalerweise gebraucht wird (und wie sollten wir es denn gebrauchen!), dann wissen es Andre sehr häufig, wenn ich Schmerzen habe. – Ja, aber doch nicht mit der Sicherheit, mit der ich es selbst weiß! – Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer etwa im Spaß), ich *wisse*, dass ich Schmerzen habe. [...] Man kann nicht sagen, die Andern lernen meine Empfindungen nur durch mein Benehmen, – denn von mir kann man nicht sagen, ich lernte sie. Ich *habe* sie. Das ist richtig: es hat Sinn, von Andern zu sagen, sie seien im Zweifel darüber, ob ich Schmerzen habe; aber nicht, es von mir selbst zu sagen.“ (PU § 246, Hvh. i. O., TP)

Wittgensteins Dichotomie von Innerem und Äußerem ist demnach keine psychologische, sondern eine logische, denn die Unterscheidung zwischen dem Inneren und dem Äußerem wird erklärt. Ebenso wie Joseph Levine gibt es also auch für Wittgenstein ein *explanatory gap*, eine Erklärungslücke. Besteht jedoch für Levine die Erklärungslücke zwischen phänomenalen Zuständen und deren kausaler Verbindung zu physischen Zuständen, aus der für Levine folgt, dass es keinen Zustand des Gehirns gibt, aus dem bei einer Neuronenfeuerung ein spezifischer phänomenaler Zustand kausal folgt, (Levine 1983; 1993) ist diese Erklärungslücke für Wittgenstein eine logische, die auf Sprachspielen aufbaut.

Merleau-Pontys Intentionalität des Leibes in Form von Handlungen scheint auch Wittgensteins Auffassung von Leib und Seele zu entsprechen, denn aus einer psychologischen Perspektive hat offenbar für Wittgenstein das Innere eben nur äußere Evidenzen in der

²³³ Eike von Savigny: *Der Mensch als Mitmensch*. München: DTV 1996. Hier S. 220.

Handlung. Damit stellt sich allerdings auch die Frage, ob A durch B erkannt und gewusst wird?

„Since I know I am (an) I, all I need in order to know that I am (an) other (hence that there is an other) is to know that I am known by an (other) I.“ (Cavell 1979, 443)

Das Problem des Fremdpsychischen existiert demnach nur, weil wir ein phänomenales Wissen um die eigene Existenz in Form unserer wahrnehmenden Leiblichkeit haben und zur Bestätigung der eigenen Existenz die Intentionalität der Leiblichkeit Anderer in Form von Wahrgenommen-werden benötigen. Plantingas Versuch, das Problem des Fremdpsychischen *per analogiam* zu lösen, schlägt demnach fehl, denn seine formalisierte aussagenlogische Untersuchung geht von einer ontologischen Dichotomie numerisch distinkter Seelen und Leiber aus. Wittgensteins sprachlogische Umformulierung des Fremdpsychischen löst die scheinbar ontologische Dichotomie von *Innen und Außen* auf und verlegt die Untersuchungen ins Sprachlogische. Somit lässt sich im Sinne Wittgensteins auch nicht über Gott im Rahmen des Fremdpsychischen sprechen. Wittgenstein würde wahrscheinlich sagen, Plantinga vermische bei seinen Untersuchungen verschiedene Sprachspiele, nämlich ein religiöses und ein psychologisches. Dennoch teilen sich beide die Annahme, das Aussagen über Religiöses basal evident sind und keinerlei grundlegendere Erklärungen benötigen.

1.i.a. Regelfolgen

Wittgensteins Lösungsvorschlag lautet nun, die logische Asymmetrie von Innen und Außen, bzw. der ersten und dritten Person mit einer Untersuchung des Wissensbegriffs zu lösen. Ontologisch kann demnach der Unterschied nicht aufgelöst, sondern lediglich logisch erklärt und beschrieben werden. So schreibt Vossenkuhl:

„Schließlich ist die Unterscheidung zwischen Innerem und Äußerem selbst eine logische bzw. grammatische, und zwar in dem Sinn, in dem ich etwas *als* Seelisches oder *als* Körperliches einordne.“ (Vossenkuhl 1995, 250, Hvh. i. O., TP)

Gleichsam erfassen wir unsere Gedanken und Empfindungen ebenfalls ausschließlich sprachlich. Ereignisse, Erfahrungen, Phänomene usw. können demnach nur Bedeutung erlangen, insofern sie ausgesagt werden können: „Bedeutung ist also nichts Inneres, nichts Seelisches.“ (Vossenkuhl 1995, 252) Über die eigenen Empfindungen zu sprechen hat demnach wenig mit unserem allgemeinen Verständnis von Wissen zu tun, demzufolge

diese Form des epistemischen Wissens auf Gründe gestützt sein muss. Es handelt sich hierbei nicht um ein „Wissen wie“, sondern um ein „Wissen, dass“. (vgl. von Savigny 1996, 220f.)

„Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben.‘“ (PU § 217)

An diesem Punkt angekommen, kann man sich nur noch rechtfertigen für die eigenen Einstellungen. Aber auch Rechtfertigungen und Einstellungen lassen sich allein sprachlich äußern. Somit kann das Innere als Grundlage mentaler Ereignisse theoretisch nicht erfasst werden: „Jenseits der gehörten oder gelesenen, der hörbaren oder lesbaren Wörter und Sätze verstehen wir nichts.“ (Vossenkuhl 1995, 253) Somit stellt sich die Frage: „Denkt der Mensch also, weil Denken sich bewährt hat? – Weil er denkt, es sei vorteilhaft, zu denken? (Erzieht er seine Kinder, weil es sich bewährt hat?)“ (PU § 467) Für Norman Malcolm steht fest, dass die Antwort in der menschlichen Natur liegt, die nicht erklärt werden kann. Ebenso wie in Cavells Beispiel über den Geist des Windes, lässt sich der Mensch nur besser beschreiben.

„What would show *why* men think? – implying that we do not understand this question, in its generality. What can we say, other than that this is the kind of creature man is – this is a trait of his natural history: and *that* is not an explanation.“ (Malcolm 1994, 60, Hvh. i. O., TP)

Also auch hier sind die Grenzen der Erklärungen erreicht. Demzufolge sind sämtliche Gesetze und Regeln, denen wir unterworfen sind oder uns unterwerfen, keine Resultate auf physischer Basis mit mentalen Ursachen. (Vossenkuhl 1995, 255) Wittgensteins antiphysikalistische Ansicht weist demnach auch Davidsons nomologische Irreduzibilität und Putnams semantischen Externalismus zurück, weil sowohl Davidson als auch Putnam von einem untersuchbaren Inneren ausgehen. Wie Vossenkuhl bemerkt, könnten dann zwei identische Menschen – also gegen Putnams Zwillingserde-Gedankenexperiment – mit identischen Voraussetzungen eben nicht Verschiedenes verstehen:

„Nehmen wir nun an, zwei Menschen seien physisch völlig identisch. Wenn es – wie der Physikalist glaubt – eine sogenannte Supervenienz, eine Abhängigkeit des Mentalen vom Physischen gibt, dann können jene zwei Menschen unter identischen Voraussetzungen ihrer Umwelt nicht Verschiedenes denken. Ihre Gedanken

könnten nicht unterschiedliche Bedeutungen haben. Die beiden können auch nicht unter denselben Sätzen, in identischen Zusammenhängen geäußert, Verschiedenes verstehen.“ (Vossenkuhl 1995, 254)

Bestenfalls scheint demnach die Intention – und nicht das Verstehen – zur Handlungsumsetzung supervenient zu sein. „Verstehen ist diesen Eigenschaften gegenüber nicht supervenient.“ (Vossenkuhl 1995, 255) Unsere artspezifische physische und psychische Ausstattung erlaubt demnach die Annahme, dass Menschen keine signifikanten Unterschiede vorweisen. Diese Annahme würde dann allerdings erlauben, dass Menschen naturwissenschaftlich untersuchbar sind. Das ist in der Tat der Fall. Die Bedeutungen, die Menschen Objekten, Erfahrungen, Ereignisse usw. zuschreiben, gehören dagegen nicht zum naturwissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand. „Wittgenstein lehnt eine empirische Basis von Bedeutung und Verstehen ebenso ab wie eine intellektuelle.“ (Vossenkuhl 1995, 255) Vossenkuhl zufolge entscheidet sich Wittgenstein somit gegen ein empirisches Fundament von Zeichen und Wörtern, ebenso wie eine bewusste Entscheidung zum Folgen von Regeln in einem bestimmten Kontext. (ebd., ferner PU §§ 197-199) Diese präreflexive Regelfolge basiert demnach auf einer spontanen Reaktion:

„Du sagst, du pflegst den Stöhnenden, weil Erfahrung dich gelehrt hat, dass du selber stöhnst, wenn du das und das fühlst. Aber da du ja doch keinen solchen Schluss ziehst, so können wir die Begründung durch Analogie weglassen.“ (Z 537)
„Es hilft hier, wenn man bedenkt, dass es ein primitives Verhalten ist, die schmerzende Stelle des Andern zu pflegen, zu behandeln, und nicht nur die eigene – also auf des Andern Schmerzbenehmen zu achten, wie auch, auf das eigene Schmerzbenehmen *nicht* zu achten. (Z 540, Hvh. i. O., TP)

Mit primitiv meint Wittgenstein allerdings kein retardiertes oder naives Verhalten, sondern eine Einstellung als Grundlage für ein Sprachspiel.

„Was aber will hier das Wort ‚primitiv‘ sagen? Doch wohl, dass die Verhaltensweise *vorsprachlich* ist: dass ein Sprachspiel *auf ihr* beruht, dass sie das Prototyp einer Denkweise ist und nicht das Ergebnis des Denkens.“ (Z 541, Hvh. i. O., TP)

Innerhalb der Wittgensteinschen Sprachspiele gibt es also Regeln, die den Gebrauch eines Wortes bestimmen. Die dadurch eingenommene Funktion eines Satzes ist in verschiedenen Kontexten allerdings auch verschieden. Dabei verweist eine konkrete Verwendung auf einen bestimmten Kontext, das Sprachspiel. (PU § 23) Innerhalb einer Lebensform als

Summe aller Muster innerhalb einer Kultur, (PU § 23) zeigt sich jedoch, dass eine Regel allein anhand von Beispielen erlernt werden kann. Regeln sollen aber allgemeingültig und allgemeingültig anwendbar sein. (PU § 201) Somit kann die Regel das Handlungsmuster, das durch sie gelernt werden soll, nicht fixieren. Diese Auffassung scheint Dennetts Ansichten in *Instead of Qualia* (1994) zu stützen. Auch Dennett meint, dass diese qualitativen Eigenschaften in Erklärungen keine Rolle spielen, weil sie uns vorthoretisch gegeben sind und stattdessen multikonzeptuell verarbeitet werden. (Dennett 1994, 133f., 143f.) Somit ist das Folgen von Regeln auch keine private Angelegenheit. (PU § 202) So schlussfolgert auch Vossenkuhl, dass eine empirische Grundlage aufgrund mangelnder mentaler Ursprünge ausgeschlossen ist:

„Einmaligkeit des Regelfolgens ist also dann ausgeschlossen, wenn es keine mentale Wurzel oder Basis des Regelfolgens gibt. Die Tatsache, dass es keine mentale Wurzel des Regelfolgens gibt, bedeute, dass Regelfolgen – wie Wittgenstein dann selbst sagt (PU § 202) – nichts privates sein kann.“ (Vossenkuhl 1995, 258)

Damit wird noch einmal das Privatsprachenargument ausgeschlossen, denn eine Privatsprache würde keinen Regeln folgen und deren Aussagen könnten somit nicht als richtig oder falsch beurteilt werden. Doch eben diese Beurteilung ist konstitutiv für das Erlernen eines Sprachspiels durch Beobachtung. Damit ein Spieler die Fehler erkennen kann, genügt eben nicht allein eine kognitive Fähigkeit zur Unterscheidung. Denn dass etwas ein Fehler ist, impliziert ein Wissen um die Regeln. Dem Wahrgenommenen muss demnach – wie Aristoteles zeigen konnte – eine Bedeutung zugeschrieben werden.

„Es gibt überhaupt keinen Ausdruck für die Regel; wie man der Regel folgt, wird durch Beobachtung kompetenter Spieler gelernt. Selbst kompetente Spieler machen allerdings einmal Fehler; Fehler zu machen aber darf von dem, der das Spiel gemäß seinen Regeln zu spielen lernen möchte, nicht gelernt werden. Er muss die Fehler als etwas erkennen können, das er besser vermeidet; und er kann sie erkennen [...]“ (von Savigny 1996, 98)

Sprachen oder Sprachspiele können demnach ausschließlich in einem Kontext entwickelt werden, an dem mehrere Personen beteiligt sind.

Nun stellt sich allerdings die Frage, woran andere erkennen können, dass A nicht nur den angemessenen Regeln folgt, sondern auch die Wahrheit spricht. Dieser Zweifel untermauert Wittgensteins Ansicht, dass das Folgen von Regeln spontan und präreflexiv geschieht. Wenn es bspw. kognitive Grundlagen dafür gäbe, dann wäre nach Vossenkuhl der richtige Gebrauch von Regeln logisch bestimmt. (Vossenkuhl 1995, 273) Eine Schlussfolgerung, die Vossenkuhl allerdings nicht mehr zieht, ist, dass wir dann kognitiv determiniert wären. Für Wittgenstein sind Regeln aber nicht kognitiv bestimmt. (ÜG 475) Ein Sprachspiel ist vielmehr „etwas Unvorhersehbares“, also „[e]s ist nicht begründet“, (ÜG 559) sondern die intersubjektive Übereinstimmung bestätigt den subjektiven Gebrauch und führt dadurch zur sicheren Verwendung.

„Jedes Mal ist das Sprachspiel anders, jedes Mal sind wir *sicher*, und jedes Mal wird man mit uns übereinstimmen, dass wir *in der Lage sind* zu wissen. Daher finden sich ja auch die Lehrsätze der Physik in Lehrbüchern für jedermann.“ (ÜG 555, Hvh. i. O., TP)

Wittgensteins Auffassung von *sicher* oder Gewissheit schließt allerdings ein Recht auf Irrtum ein: „Ich habe ein Recht zu sagen ‚Ich kann mich hier nicht irren‘, auch wenn ich im Irrtum bin.“ (ÜG 663) Wittgensteins „Fundamentalismus“ (Vossenkuhl 1995, 277) liegt somit „am Grunde des begründeten Glaubens“ (ÜG 253) – dem Sprachspiel. Deshalb steht am „Ende der Gründe [...] die *Überredung*.“ (ÜG 612, Hvh. i. O., TP)

Deshalb steht für Wittgenstein auch am Ende (oder Anfang) der Religion der Glaube als Gewissheit.

„Wenn ich aber WIRKLICH erlöst werden soll, – so brauche ich *Gewissheit* – nicht Weisheit, Träume, Spekulation – und diese Gewissheit ist der Glaube. Und der Glaube ist Glaube an das, was mein *Herz*, meine *Seele* braucht, nicht mein spekulierender Verstand. Denn meine Seele, mit ihren Leidenschaften, gleichsam mit ihrem Fleisch und Blut, muss erlöst werden, nicht mein abstrakter Geist. [...] Das heißt also: sei erst erlöst und halte an Deiner Erlösung (halte Deine Erlösung) fest – dann wirst du sehen, dass Du an diesem Glauben festhältst.“ (VB²³⁴, S. 496, Hvh. i. O., TP)

²³⁴ Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird dieser Titel mit VB angekürzt.

Die Forderung der *New Atheists*, den Glauben durch naturwissenschaftliche Vernunft zu ersetzen, erweist sich in diesem Rahmen als unmöglich. Im Sinne Wittgensteins gibt es naturwissenschaftliche Sprachspiele überhaupt erst, weil Menschen mit ihrer Teilnahme an einem solchen Sprachspiel Regeln des Sprachspiels folgen, die nicht verursacht wurden. Diese auf Glauben basierende Teilnahme ist demzufolge die Voraussetzung für Vernunft überhaupt. So schlussfolgert auch Vossenkuhl, dass Wittgensteins Verständnis eines religiösen Glaubens nicht ein unvernünftiger Glauben ist. (Vossenkuhl 1995, 296) Beide Arten verfügen über spezifische Begründungen und können dem Aberglauben anheim fallen. (ebd.) Wittgensteins Beispiel eines naturwissenschaftlichen Aberglaubens, findet sich bereits im *Tractatus*:

„Die Ereignisse der Zukunft *können* wir nicht aus den gegenwärtigen schließen. Der Glaube an den Kausalnexus ist der *Aberglaube*.“ (TLP 5.1361, Hvh. i. O., TP)

Wittgensteins Ansicht richtet sich demnach nicht gegen die Naturwissenschaften im Allgemeinen. Vielmehr hält er deren Anspruch einer generellen Anwendung auf sämtliche Phänomene als Problemlösung für falsch. Für Wittgenstein liegt der Aberglaube der Philosophie in den Auffassungen von Leib und Seele des psychophysischen Parallelismus. (Vossenkuhl 1995, 297; Wittgenstein Z 417, ÜG 611) In der Theologie liegt der Aberglaube in der Suche nach den Ursachen für den Glauben an Gott.

„Wenn der an Gott Glaubende um sich sieht und fragt ‚Woher ist alles, was ich sehe?‘, ‚Woher das alles?‘, verlangt er *keine* (kausale) Erklärung; und der Witz seiner Frage ist, dass sie der Ausdruck dieses Verlangens ist. Er drückt also eine Einstellung zu allen Erklärungen aus. – Aber wie zeigt sich die in seinem Leben? Es ist die Einstellung, die eine bestimmte Sache ernst nimmt, sie aber dann an einem bestimmten Punkt doch nicht ernst nimmt, und erklärt, etwas anderes sei noch ernster.“ (VB, S. 570f., Hvh. i. O., TP)

Wie man allerdings bei den *New Atheists* sehen konnte, wird der religiöse Glaube mit Irrationalität gleichgesetzt. Im Gegensatz zu bspw. Kants rationaler Moral bestimmt bei Wittgenstein eben gerade nicht die Vernunft das moralisch Gute, weil dies bereits eine rationale Regelfolge in Form einer Theorie oder Lehre darstellt. Wittgensteins Ethik beläuft sich deshalb auf die Unmöglichkeit moralischer Beschreibungen, weil das Gute keine Tatsache darstellt.

„Man kann die Menschen nicht zum Guten führen; man kann sie nur irgendwohin führen. Das Gute liegt außerhalb des Tatsachenraums.“ (VB, S. 454)

„Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefasst. Nur das Übernatürliche kann das Übernatürliche ausdrücken.“ (ebd.)

Ab 1930 hielt Wittgenstein in Cambridge Vorträge zur Ethik, die 1989 in Deutsch erschienen.²³⁵ Hier thematisiert er das Übernatürliche, das für Wittgenstein die Grenzen der Sprachen darstellt. (VüE, S. 18f.) Bereits an dieser Stelle, vor seinen Arbeiten an PU, vertritt er die Ansicht, dass – in diesem Fall das Übernatürliche – nicht erklärt, sondern lediglich beschrieben werden kann. Interessanterweise charakterisiert Wittgenstein aber nicht das Übernatürliche. Vielmehr beschreibt er drei Erlebnisse:

- a. über die Existenz der Welt staunen, (VüE, S. 14)
- b. das Erlebnis der absoluten Sicherheit (VüE, S. 15) und
- c. das Erlebnis des Schuldgefühls (VüE, S. 16)

Diese Erlebnisse, die die Grenzen der Sprache darstellen, sind Wittgenstein zufolge für Menschen ein Trieb gegen diese Grenzen vorzugehen. (VüE, S. 19) Aber wie? Sind sie doch die Grenzen der Sprache? Eben nicht. Diese Erlebnisse *sind* für Wittgenstein im Erleben nicht die Grenzen der Sprache, sondern sie *stellen* lediglich die Grenzen *dar*. Eike von Savigny weist darauf hin, dass Wittgenstein in PU §§ 588-610 begründen will, dass für die Bedeutung eines Ausdrucks relevant ist, wie wir ihn sagen oder meinen, dass wir allerdings nie erleben werden, wie wir einen Ausdruck meinen. (von Savigny 1996, 258) M. a. W., die Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks ist für den Sprecher unabhängig von sozialen Re-aktionen der Empfänger. Kann man seinem Vorgesetzten immer sagen, was man meint? Für eine Vermeidung von Missverständnissen scheint Wittgensteins Ansatz in der Tat sinnvoll zu sein. Allerdings werden dabei Hierarchien und andere Ungleichgewichte nicht berücksichtigt, die im alltäglichen Umgang vorkommen können, obschon sich diese Hierarchien durchaus als „Hierarchie-Sprachspiel“ beschreiben lassen.

Wittgensteins Darstellung der Grenzen der Sprache bezieht sich auf die sprachliche Ausdrückbarkeit. Die Grenzen der Sprache lassen sich nur in ihrer Logik finden, die aufzeigt,

²³⁵ Ludwig Wittgenstein: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird dieser Titel mit VüE abgekürzt.

was zu sagen überhaupt möglich ist – und was nicht.²³⁶ Deshalb ist dieses scheinbare Paradoxon für Wittgenstein lediglich das Anzeichen eines Wunders der Existenz der Welt und kein sprachlich geäußelter Satz. Vielmehr, so Wittgenstein, ist der richtige Ausdruck die Existenz der Sprache selbst. (VüE, S. 18)

So resümiert auch Vossenkuhl, dass Wittgenstein lediglich auf die Unbegründbarkeit der Welt hinweist, deren Ursprung wir sprachlich ohnehin nicht fassen können:

„Er [Wittgenstein, TP] weist nur darauf hin, dass sich das zeigt, was wir bestens kennen. Wir kennen die Sprache und die Welt, wissen aber nicht, warum es sie gibt. Statt nach Gründen zu forschen, wo es keine gibt, sollten wir – [...] – das wahrhaft Schwierige tun, nämlich ‚die Grundlosigkeit unseres Glauben‘ (ÜG 166) einsehen.“ (Vossenkuhl 1995, 301)

Wittgenstein bezieht sich in ÜG allerdings keineswegs auf Religion und/oder religiösen Glauben. In den vorhergehenden Paragraphen beschäftigt er sich vielmehr mit dem Erlernen alltäglicher Umstände (ÜG 159) bis hin zu Notizen, die man bei Wittgenstein vielleicht als naturwissenschaftliche Gesetze bezeichnen könnte. Seine Aussage in ÜG 166 bezieht sich somit auf die Transformation von Glaubensfragen in Fragen der Wissenschaft:

„Wir haben es hier mit Leuten zu tun [diejenigen, die aus Fragen über den Glauben eine Wissenschaft gemacht haben, TP], die diesen Beweis in anderer Weise behandeln. Sie gründen Dinge auf Beweise, die in einer Weise äußerst dünn erscheinen. Sie gründen enorm viel auf diese Beweise. Sage ich [Wittgenstein, TP], dass sie unvernünftig sind? Ich würde sie sicherlich nicht unvernünftig nennen. Ich würde sagen, dass sie sicherlich nicht *vernünftig* sind, so viel ist klar. ‚Unvernünftig‘ beinhaltet für jedermann einen Vorwurf. Ich möchte sagen: sie behandeln das nicht als eine Sache von Vernünftigkeit.“²³⁷

Allein die Unvernünftigen also versuchen den Glauben in Vernunft zu wandeln. Daraus wird dann allerdings Aberglaube, wie wir bereits weiter oben hinsichtlich Wittgensteins Ansichten zum naturwissenschaftlichen Kausalnexus im TLP sehen konnten.

Norman Malcolm bemerkt, dass Wittgenstein in einem Gespräch zu Drury sagt, er, Wittgenstein, würde alles von einem religiösen Standpunkt aus betrachten: „I am not a religious man but I cannot help seeing every problem from a religious point of view.“ (Zitiert nach

²³⁶ Vgl. dazu Ingolf U. Dalferth 1981. Hier S. 95f.

²³⁷ Ludwig Wittgenstein: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalysen und religiösen Glauben*. Frankfurt am Main: Fischer 2005. Hier S. 81.

Malcolm 1994, 1) Selbst wenn Wittgensteins Ausführungen sich vor allem in den späteren Werken hauptsächlich auf Philosophie beziehen und Anweisungen beinhalten, wie man sich als Philosoph verhalten soll, dann geschieht dies doch mit einem zumindest für die Philosophie universell geltenden Anspruch. Malcolm zufolge ist dieser philosophische Anspruch aber religiös gefärbt. Auch wenn ich hinsichtlich der Naturalisierungsdebatten kultureller Phänomene Wittgensteins Meinung teile, so scheint mir die Frage berechtigt zu sein, weshalb ein Philosoph mit einem „physical point of view“ oder einem „biological point of view“ nicht die gleiche Berechtigung hat, wie Wittgensteins „religious point of view“? Interdisziplinäre Untersuchungen bspw. der Naturphilosophie ermöglichen die Erweiterungen und Überprüfungen untersuchbarer Grenzen. Wie ist sonst Fortschritt und Entwicklung möglich? Wir lernen heute nicht mehr dieselben grammatischen Regeln wie vor bspw. 250 Jahren. Für Wittgenstein fällt allerdings eine Regel nach ihrem vollständigen Erlernen mit ihrer Befolgung zusammen. Wittgenstein äußert sich hinsichtlich des Neuen nur dazu, indem er sagt: „Das Neue (Spontane, ‚Spezifische‘) ist ein Sprachspiel.“ (BPP I, 164; ferner PU II, S. 570) Doch dabei bezieht sich Wittgenstein lediglich auf ein spontanes Regelfolgen, weil die Regel neu ist, somit nicht wiederholt wird: „Spontan ist das Regelfolgen einmal, weil wir jedes Mal neu einer Regel folgen; wir wiederholen nicht einfach etwas, was wir schon einmal gemacht haben.“ (Vossenkuhl 1995, 269) Vossenkuhl zeigt drei Merkmale spontanen Regelfolgens auf: (Vossenkuhl 1995, 270-273)

1. das Autonomiemerkmal, dem zufolge wir Regeln jedes Mal folgen, als wäre es das erste Mal (bspw. BPP II, 325; Z 495);
2. das ästhetische Merkmal, weil wir ohne Grund einer Regel folgen (BPP I, 767-773);
3. das Merkmal der Unerklärbarkeit, demzufolge man einer Regel folgt, weil man es lernte. Es gibt keine Regel, einer Regel zu folgen. (BPP I, 598-600)

Wittgenstein zufolge spielt man aber nicht jedes Mal das gleiche Sprachspiel. Wäre dem so, wäre es notwendig allein ein Sprachspiel zu spielen und kein anderes, bzw. könnte dann kein Sprachspiel anders gespielt werden als es immer schon gespielt wurde: „Das Sprachspiel könnte nur auf eine Art gespielt werden.“ (Vossenkuhl 1995, 273) Somit gibt es für Wittgenstein keine logische Beziehung zwischen Überzeugungen, Äußerungen und Handlungen.

Das erklärt allerdings nicht, weshalb Philosophen mit einer naturwissenschaftlichen Perspektive auf Philosophie schauen können. Wieso kann diese Perspektive nicht eine andere Art sein, ein Sprachspiel zu spielen? Mir scheint, dass ist sie wohl. Auch Dennetts philoso-

phische Untersuchungen hinsichtlich eines Ursprungs von Religionen mit naturwissenschaftlichen Mitteln, wäre für Wittgenstein eine Art, ein Sprachspiel zu spielen. Allerdings würde Dennett nach Wittgenstein seiner Aufgabe als Philosoph nicht gerecht werden. Denn es ist Wittgensteins Überzeugung, dass die Aufgabe der Philosophie im Hinweisen auf Fehler in der Sprache besteht.²³⁸ Dieser Aufgabe kommt der Philosoph innerhalb der Sprache nach. Philosophie ist für Wittgenstein deshalb eine Tätigkeit, die es auszuüben gilt: „Wir [die Philosophinnen und Philosophen, TP] führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“ (PU § 116, Hvh. i. O., TP) Vossenkuhl bemerkt, dass es für Wittgenstein zum einen darum geht, den Sprachgebrauch übersichtlich darzustellen. In diesem Sinn gleicht die Philosophie bspw. dem Musizieren. Zum anderen geht es bei der Philosophie als Tätigkeit eben um Rechtfertigung und Begründung des Sprachgebrauchs, weil die Philosophie nach Wittgenstein nichts andere sagen kann als das Leben oder die Praxis des Sprachgebrauchs. (Vossenkuhl 1995, 314; vgl. auch PU § 217) Was wir kennen, ist die Verwendung eines Wortes in seinem Sprachgebrauch. So bedeutet Philosophie als Tätigkeit, „anstelle von Begründungen Handlungen anzugeben.“ (Vossenkuhl 1995, 315)

„Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, dass uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsererseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt.“²³⁹ (ÜG 204, Hvh. i. O., TP)

Vossenkuhl bemerkt, dass diejenigen, die an einer transzendentalen oder letzten Begründung festhalten, oder gar das *Handeln am Grunde* als sprachtheoretisches Axiom auffassen, nicht wahrhaben wollen, dass am Ende der Theoriebildung keine Begründung mehr möglich ist, weil auch für die Praxis nichts daraus folgt:

„Wer es aber so deutet, verpasst seinen Punkt dabei, dass das Theoretische am Ende aller Begründungen zum Schweigen kommt. Wir erkennen dieses informationslose Ende daran, dass aus dem Hinweis auf den letzten Grund unseres Sprachgebrauchs nichts weiter folgt. Aus ‚Man sagt das eben so‘ folgt theoretisch nichts. Es folgt aber auch praktisch nichts Bestimmtes.“ (Vossenkuhl 1995, 316)

Wittgenstein bemerkt bereits im Tractatus, dass der Grund der Philosophie die Tautologie ist. (TLP 4.461-4.463) Religion und Philosophie haben für Wittgenstein scheinbar eine

²³⁸ Ludwig Wittgenstein: *Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984. Hier S. 180.

²³⁹ Sh. auch Malcolm 1994, S. 90f.

therapeutische Funktion. Doch führen sie nicht wie in theologischen Fragen zu einem soteriologischen Ziel. Wohl aber verbunden mit dem Gedanken, dass es in der religiösen Soteriologie ein Ende der Erklärungen gibt. Deshalb nimmt Wittgenstein bei seinen Untersuchungen philosophischer Fragen einen religiösen Standpunkt ein und keinen theologischen oder gar einen philosophischen. Anhand des unsagbaren religiösen Glaubens (faith) verweist Wittgenstein auf die Grenzen sämtlicher Sprachspiele. Anhand des religiösen Sprachspiels ermöglicht Wittgenstein die Einsicht in die Unsagbarkeit (Ineffabilität) der letzten Gründe offensichtlicher als in anderen Sprachspielen. Diese Einsicht will Wittgenstein auf sämtliche, auch nicht religiöse Sprachspiele anwenden. Deshalb betont Wittgenstein, dass er in allen Sprachspielen einen religiösen Standpunkt habe. Die Funktion des Glaubens im religiösen Sprachspiel ermöglicht somit die grundlegende Erkenntnis der unerklärbaren Basis sämtlicher Sprachspiele. Diese Einsicht führt allerdings nicht zu einer religiösen Fundierung jeglicher Erkenntnistheorien – Glaube ist hier nicht als ein religiöser Inhalt (faith) oder als Für-wahr-halten einer Meinung (belief) bestimmt –, sondern zu Handlungen. (PU § 217; ÜG 166, 204) Wittgensteins Ziel ist deshalb philosophisch: Denn es geht ihm nicht um eine metaphysische Heilsvorstellung, noch um eine metaphysische Instanz, die Sprachspiele bestimmt. Denn sonst müsste man das logische Fundament einer Regel in dieser Instanz (Wittgensteins Beispiel in ÜG 475) erst lernen und man könnte ein Sprachspiel ausschließlich auf eine Art spielen. Das ist aber das Problem, die Krankheit der Welt: „Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ‚Urphänomene‘ sehen sollten. D. h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt*.“ (PU 654, Hvh. i. O., TP)

1.ii. Konflikt mit der Naturwissenschaft?

Genia Schönbaumsfeld²⁴⁰ weist darauf hin, dass die Gemeinsamkeit von Religion und Philosophie in der Art der Fragen liegt. Suchen Naturwissenschaftler nach hypothetischen Erklärungen der Welt, die sie experimentell falsifizieren oder verifizieren müssen, teilen sich hingegen Gläubige und Philosophen die Fragen nach der Welt oder Zeit. (Schönbaumsfeld 2001, 179) Schönbaumsfeld ist der Ansicht, dass es eine Analogie zwischen Fragen nach der Existenz Gottes und Fragen nach der Existenz von Gegenständen gibt. (Schönbaumsfeld 2001, 180) Wittgensteins Beispiel aus VB rekuriert auf PU §§ 588-610 – nun aber hinsichtlich des Glaubens an Gott –, dass Erfahrungen deontologisch sind und

²⁴⁰ Genia Schönbaumsfeld: Wittgenstein über religiösen Glauben. In: *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*. Hrsg. von Ulrich Arnsward und Anja Weinberg. Düsseldorf: Parerga 2001. S. 179-191.

nur durch das Leben, also durch regelgebundene Kommunikation und Rechtfertigungen von Einstellungen, als ontologisch erscheinen:

„Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen. Und es sind auch *Erfahrungen*, die dies tun; aber nicht Visionen, oder sonstige Sinneserfahrungen, die uns die ‚Existenz dieses Wesens‘ zeigen, sondern z. B. Leiden verschiedener Art. Und sie zeigen uns Gott nicht wie einen Sinneseindruck einen Gegenstand, noch lassen sie ihn *vermuten*. Erfahrungen, Gedanken, – das Leben kann uns diesen Begriff aufzwingen. Er ist dann ähnlich dem Begriff ‚Gegenstand‘“ (VB, S. 571, Hvh. i. O., TP)

Dass es Gegenstände gibt, ist allerdings kein Erfahrungssatz, denn *Gegenstand* ist als Begriff eben nicht theoretisch, sondern nur praktisch fassbar. (Schönbaumsfeld 2001, 181) Es müsste aufgezeigt werden, was es heißt, dass es keine physikalischen Gegenstände gibt, damit der Satz Wittgenstein zufolge Sinn ergibt. Für Wittgenstein weisen verschiedene Begriffe zumindest grammatikalische Ähnlichkeiten auf:

„Das Wesen Gottes verbürge seine Existenz – d.h. eigentlich, dass es sich hier um eine Existenz nicht handelt. Könnte man denn nicht auch sagen, das Wesen der Farbe verbürge ihre Existenz? [...] Denn es heißt ja nur: ich kann nicht erklären, was ‚Farbe‘ ist, was das Wort ‚Farbe‘ bedeutet, außer an der Hand des Farbmusters. Es gibt also hier nicht ein Erklären, ‚wie es *wäre*, wenn es Farben *gäbe*‘. Und man könnte nun sagen: Es lässt sich beschreiben, wie es wäre, wenn es Götter auf dem Olymp gäbe – aber nicht: ‚wie es wäre, wenn es Gott gäbe‘. Und damit wird der Begriff ‚Gott‘ näher bestimmt.“ (VB, S. 566, Hvh. i. O., TP)

Werden diese Sätze als Erfahrungssätze verstanden, sind sie unsinnig. So schlussfolgert Schönbaumsfeld: „Daher kann man weder für die Existenz Gottes noch für die Existenz von Farben oder die Existenz von Gegenständen Beweise haben.“ (Schönbaumsfeld 2001, 181) Werden solche Sätze als empirische oder ontologische Behauptungen verstanden, würden sie niemanden über etwas informieren, weil man sich empirisch in solchen Sätzen nicht irren kann. Deren Gegenteil ist ebenso Unsinn. Deshalb sind Sätze über Gott „im Grunde keine Erfahrungssätze, sondern Ausdruck der inneren Logik (Grammatik) des jeweiligen Sprachspiels“. (Schönbaumsfeld 2001, 182)

Wittgensteins Urphänomen *Religion* wird am Ende von Surrogaten ersetzt, die den Anspruch haben, die menschliche Existenz enträtseln zu können. Wie wir aber bereits bei

Wittgenstein sehen konnten, sind die Erklärungen der Naturwissenschaften in Form des Kausalnexus ein Aberglaube. (TLP 5.1361)

Daher resümiert Schönbaumsfeld gleichsam, dass die Naturwissenschaften sich mit objektiven Allgemeinheiten beschäftigt und deshalb „eo ipso menschliche Bedürfnisse außer acht“ (Schönbaumsfeld 2001, 189) lassen.

Die neuatheistischen Forderungen nach einer Annihilation der Religionen finden somit ihren Ursprung nicht im religiösen Glauben (faith), sondern im Glauben an Aussagen (belief) der Stammesältesten oder der Eltern. Dennett und Dawkins streben demnach nach der Auflösung eines epistemischen Glaubens an einen immateriellen intentionalen Akteur. Damit differenzieren sie Religionen von anderen gesellschaftlichen Ereignissen, und stigmatisieren sie als nicht-religiös. Doch damit werden sie nicht nur nicht ihrem eigenen Anspruch gerecht, sondern sie verfehlen gleichsam ein Selbstbestimmungsmerkmal von Religionen. Religiöse Sprachspiele sind als Sprachspiele nicht isoliert von nicht-religiösen Sprachspielen. Sie hätten sonst nicht eine solche Signifikanz im Leben der Menschen. Damit hängen religiöse Ansichten allerdings in ihrer Rechtfertigung nicht von nicht-religiösen Tatsachen ab.²⁴¹ Die Gemeinsamkeiten der *New Atheists* und der Religionen liegen in den Elementen der Untersuchungen, wie Glaube, Gebet, Rituale usw. Die Unterschiede liegen in der Art der Untersuchung: Ziehen es die *New Atheists* vor, Religionen theoretisch (evolutionstheoretisch, physikalisch, kognitionswissenschaftlich, psychologisch) zu untersuchen und damit eine Ontologie zu unterstellen, die sie nicht nachweisen können, konnte mit Wittgenstein gezeigt werden, dass das religiöse Sprachspiel allein in der praktischen Umsetzung zum Tragen kommt. Damit sind religiöse Hypothesen allerdings nicht mehr überprüfbar, sondern, wie Dewi Z. Phillips aufzeigt, Weisen, auf alltägliche, nicht-religiöse Ereignisse – für Phillips sind das Geburt, Tod, Freude, Leid, Verzweiflung, Hoffnung, Glück und Unglück (Phillips 1974, 273) – zu reagieren, die nicht nur religiös relevant sind. Allein die Tatsache, dass Menschen auf diese Ereignisse religiös reagieren bedeutet nicht, dass die Ursachen dieser Reaktionen in der Religion liegen.²⁴² Hingegen zeigt sich im Ausüben der verschiedenen Sprachspiele das Verhalten der Personen zu Einstellungen. Im Begriff des Verhaltens kontrastieren nun aber nicht die verschiedenen Sprachspiele miteinander. Vielmehr verschränken sich die Gegensätze als Vermittlungsbegriff. Damit befinden sich die potenziellen Kontraste nicht außerhalb des Begriffs, sondern innerhalb.²⁴³ M. a. W.,

²⁴¹ Sh. Dewi Z Phillips: Religiöse Glaubenansichten und Sprachspiele. In: Ingolf U. Dalferth (Hrsg.): *Sprachlogik des Glaubens*. München: Chr. Kaiser Verlag 1974. S. 258-282. Hier S. 275f.

²⁴² vgl. dazu Phillips 1974, S. 281.

²⁴³ Sh. Bernhard Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980. Hier S. 64.

im Kommunikativen, am objektiv sprachgebundenen Verhalten in Zeichen allein ist eine gemeinsame Sinnbildung möglich.

Die Marginalisierung des Leibes in europäischen und US-amerikanischen religionsphilosophischen Untersuchungen, und damit verbunden die fehlende Berücksichtigung des Mentalen und einer leiblichen Erkenntnis in Form von Handlungen, ist wenig verwunderlich: beide Regionen sind christlich orientiert und verzeichnen einen Zuwachs der islamischen Kultur. Sowohl das Christentum als auch der Islam präferieren in ihren Philosophien die Seele. Die neuplatonischen Auffassungen des Leibes als Gefängnis der Seele führt die geistige Pflege zum soteriologischen Ziel. Ebenso im Islam. Eine Philosophie des Buddhismus zielt hingegen auf die Beendigung des Denkens in der Meditation. Stattdessen soll der Meditierende sich seiner physischen Grenzen gewahr sein und damit die kontinuierliche Einheit mit der Welt erfahren. Der Psychologe Lawrence Barsalou²⁴⁴ zeigt anhand des einheitlichen Konzepts von Leib und Welt der buddhistischen Meditation auf, verbunden mit der evolutionären Fähigkeit, sinnliche Wahrnehmung in Informationen zu ordnen, dass das Gehirn als kognitives System des Leibes ein Kontrollsystem situativer Handlungen ist. Damit führen nach Barsalou die Abstimmung des subjektiven Leibes mit seiner Umwelt zur Produktion von Momenterfahrungen, die wiederum Ansichten über diesen Prozess schaffen und somit religiöse Praktiken, wie Meditationen, verursachen. In diesem Prozess liegt für Barsalou die ultimative Erfahrung des Lebens, in Form der Erfahrung des Leibes, der Umwelt und der Relation zwischen beiden.

„The conception of the body and the environment as a unified physical context for cognition is closely related to Buddhist conception of becoming one with the world: During Buddhist practice, becoming closely attuned with the brain system that processes the body and the environment is central to producing experiences of being in the moment. Becoming a Buddhist leads to the acquisition of beliefs about this process. In turn, these beliefs affect religious practice (e.g. meditation), and ultimately the experience of life (e.g. experience of the body, the environment, and the relation between them).” (Barsalou et. al. 2005, 39f.)

Ursprünglich ist demnach nicht ein Innen und ein Außen, ein Leib und eine Seele. Diese Dichotomie entsteht erst in der Benennung der Phänomene durch Begriffe, aus dem sinn-erfüllten Ganzen heraus, das sich in den Momenten doppelt. Diese vortheorietische Einheit

²⁴⁴ Lawrence W. Barsalou et.al.: Embodiement in Religious Knowledge. In: *Journal of Cognition and Culture*. Vol. 5, Issue 1, 2005. S. 14-57. Ferner Robert C. Fuller: *The Body of Faith*. Chicago: The University of Chicago Press 2013.

von Leib und Seele zeigt sich im jedes Mal im Verhalten und im Ausdruck.²⁴⁵ Worin liegt dann aber der Konflikt der *New Atheists* mit den Religionen?

1.iii. Konfliktlösung

Wittgenstein schließt ganz klar, dass der religiöse Glaube ein Entscheiden für ein Bezugssystem sein kann.

„Es kommt mir [Wittgenstein, TP] vor, als könne ein religiöser Glaube nur etwas wie das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem sein. Also obgleich es *Glaube* ist, doch eine Art des Lebens, oder eine Art das Leben zu beurteilen.“ (VB, S. 540f., Hvh. i. O., TP)

Diese Leidenschaft beschreibt Wittgenstein als ist eine „Art des Lebens“ für ein Bezugssystem. (ebd.) Wittgenstein geht es um die individuelle, die eigene Art des Lebens, sich selbst für eine bestimmte Art zu leben aus freien Stücken zu entscheiden, weil man grundlos weiß, was für einen die richtige Art ist. Doch darf diese Leidenschaft auch nicht zur Verblendung führen: „Religiöser Wahnsinn ist Wahnsinn aus Irreligiosität.“ (VB, S. 468) Wann aber wird aus Leidenschaft Wahnsinn? Wittgensteins Ansicht ist multiperspektivisch zu verstehen, weil Religion letztlich *eine* Form des Sprachspiels ist. Damit lässt sich theoretisch auch die Frage stellen, wann aus einer Leidenschaft für bspw. Biologie ein Wahnsinn aus Irrbiologie wird? Wittgensteins eigene Letztbegründung „am Grunde des begründeten Glaubens“ (ÜG 253) trägt Vossenkuhl zufolge ja auch schon Züge des Fundamentalismus. Wittgensteins Fundamentalismus ist dann aber ein intradisziplinärer Fundamentalismus, denn sein Anliegen richtet sich in erster Linie an Philosophinnen und Philosophen. Multiperspektivität ist in der Vielfalt und Varianz der Sprachspiele dennoch gegeben. Fundamentalismus wird aber da totalitär und absolut, wo neben dem eigenen Standpunkt kein anderer zugelassen wird.²⁴⁶ Richard Dawkins' Verabsolutierung von Darwins *Origins* erscheint demnach eher als Wahnsinn denn als Leidenschaft. Wie ich bereits im Kapitel zu Dawkins aufzeigte, ist es nicht allein Dawkins' Anliegen, Darwins Theorie der natürlichen Selektion bekannt zu machen – was ohnehin in seinem Ansatz ein überflüssiges Unternehmen wäre –, sondern vielmehr seine eigene Interpretation der Darwin'schen Theorien

²⁴⁵ Vgl. auch hierzu Ernst Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*. 3. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Gesammelte Werke Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2002.

²⁴⁶ Vgl. hierzu shunyata der buddhistischen Philosophie, der Standpunktlosigkeit des Standpunktes. Bspw. Jay Garfield: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press 2005. David Kalupahana: *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidas 2005.

zu verabsolutieren. Dawkins spricht bspw. seinem Kollegen Fred Hoyle ab, Darwins Theorien *richtig* verstanden zu haben. (GD 117) Allein Dennett lässt Dawkins neben sich gelten. Unter diesen Gesichtspunkten erscheint der Konflikt, den die *New Atheists* mit Religionen haben, weniger ein Konflikt mit Inhalten oder Lehren zu sein, denn sie bekennen sich ohnehin zum Glauben als Indikator für Irrationalität. Vielmehr scheint der Konflikt zwischen einem naturwissenschaftlichen Fundamentalismus oder auch einem materialistischen Reduktionsmus oder einer naturalistischen Weltanschauung und Religionen zu liegen. Im Folgenden stelle ich zwei aktuelle Theorien vor, die sich mit dem Verhältnis von Religion und Naturalismus auseinandersetzen.

1.iii.a. Alvin Plantinga *Where the conflict really lies*

Alvin Plantinga eröffnet seine Untersuchung mit der Hypothese, dass zwischen theistischen Religionen und Naturwissenschaften ein oberflächlicher Konflikt, aber eine starke Übereinstimmung herrscht, wohingegen eine oberflächliche Übereinstimmung und ein starker Konflikt zwischen Naturwissenschaften und Naturalismus klafft:

„My overall claim in this book: there is superficial conflict but deep concord between science and theistic religion, but superficial concord and deep conflict between science and naturalism.“ (Plantinga 2011, ix)

Die meist epistemologischen Forderungen enthalten nach Plantinga zum einen, dass die theistischen Konzeptionen der Relation von Gott, der natürlichen Welt und den Menschen uns ein Verständnis ermöglichen, die eigenen perzeptuellen und rationalen Fähigkeiten als zuverlässig (reliable) anzusehen. Für Plantinga erscheint es für den Menschen als vernünftig, naturwissenschaftlichen Theorien, die es uns ermöglichen, Realität hervorzubringen und zu beschreiben, Glauben zu schenken. Ferner erscheint Plantinga in der naturalistischen Konzeption der Welt und des Menschen als Produkt der ungesteuerten Evolution die Zuverlässigkeit der menschlichen kognitiven Fähigkeiten als unvernünftig (unreasonable). Deshalb vertritt Plantinga die Ansicht, dass der Glaube an jedwede Theorie, die den Menschen im Ganzen zu erklären beansprucht (inklusive der Evolutionstheorie), unvernünftig sei. Trotzdem können wir Plantinga zufolge vernünftigerweise daran glauben, dass wir die Produkte der Evolution sind und gleichzeitig – dem Naturalismus konträr – dass dieser Prozess irgendwie von Gott gelenkt wurde.

Unter Naturalismus versteht Plantinga zu denken, dass es keine Person wie Gott gibt, oder so etwas wie Gott überhaupt. (Plantinga 2011, ix) Man kann demnach Atheist sein, ohne

vollständig Naturalist sein zu müssen. Allerdings kann man kein Naturalist sein, ohne Atheist zu sein. So wie für Wittgenstein der religiöse Glaube ein sich-entscheiden für eine Art des Lebens ist, definiert Plantinga den Naturalismus als Weltanschauung, die Menschen und die Welt totalitär betrachtet. (ebd.) Dennoch ist der Naturalismus kaum als Religion zu behandeln. (ebd.) Religion und Naturalismus teilen sich allerdings die großen Fragen der Menschheit, wie die Frage nach Gottes Existenz, nach unserem Platz im Universum uvm. Ebenso wie die Religionen gibt auch der Naturalismus Antworten auf diese großen Fragen, so dass Plantinga feststellt, dass der Naturalismus eine ähnliche Rolle wie Religionen spielt. Deshalb bezeichnet Plantinga den Naturalismus als Quasi-Religion: „Naturalism isn’t clearly a religion; but since it plays some of the same roles as a religion, we could properly call it a quasi-religion.” (Plantinga 2011, x, Hvh. i. O., TP) Deshalb ist es für Plantinga auch nicht verwunderlich, dass die naturwissenschaftliche Revolution aus dem christlichen Europa hervorging. Am Beispiel von Kopernikus und Newton zeigt Plantinga auf, dass diese frühen Naturwissenschaftler glaubten, Gott erschuf eine gesetzgeleitete Naturordnung und Menschen nach seinem Bilde, deren Eigenschaften zur Entdeckung dieser Gesetze mittels ihrer Perzeption und Vernunft inhärent war. (Plantinga 2011, 5f.) Aber es scheinen eben diese Eigenschaften der Perzeption und Vernunft geeignete Mittel für Naturwissenschaften zu sein.

In seiner Auseinandersetzung zwischen Evolution und christlichem Glauben rekurriert Plantinga auf Daniel Dennett.²⁴⁷ Plantinga zufolge setzt Dennett zum einen voraus, dass die klassischen Gottesargumente (das ontologische Argument, das kosmologische Argument, das Designargument) nicht funktionieren, (Plantinga 2011, 41) und zweitens, dass ein rationaler Glaube an Gott naturwissenschaftliche Evidenzen benötigt (Plantinga 2011, 42) – Plantingas Theorie des Wissens. Wie wir bereits weiter oben beim Problem des Fremdpsychischen sehen konnten, ist Plantinga der Ansicht, dass theistischer Glaube keinerlei Rechtfertigung benötigt, um Wissen zu konstituieren (basic proper beliefs). Diese basalen Überzeugungen basieren nicht auf anderen Überzeugungen. Doch sind sie auch nicht unfehlbar. Ebenso wie Wittgensteins „Grund des begründeten Glaubens“ (ÜG 253) können Plantingas „basic proper beliefs“ aufgrund gegenteiliger Evidenzen aufgegeben werden. Wittgenstein bezieht sich allerdings ganz allgemein auf sämtliche Sprachspiele, wohingegen Plantinga ausschließlich den christlichen Glauben in Betracht zieht. Christliche Glaubensüberzeugungen müssen Plantinga zufolge nicht durch andere Überzeugungen gestützt werden, um gerechtfertigt zu sein. Plantingas Annahme basiert auf der Bedingung, dass eine Überzeugung das Ergebnis einer angemessenen (proper) Funktion einer Fähigkeit

²⁴⁷ Daniel Dennett: *Darwin’s Dangerous Idea*. New York: Simon & Schusters 1995.

ist, die generell als zuverlässig gilt. Deshalb können wir auch nicht ohne Zirkularität die Fähigkeiten auf ihre Zuverlässigkeit hin prüfen. (Plantinga 2011, 48) Sind die Überzeugungen allerdings zuverlässig, dann konstituieren diese Überzeugungen Wissen, selbst wenn diese durch einen Gegenbeweis in Zweifel gezogen werden.²⁴⁸ Somit ist das Wissen der Menschen von Relationen zwischen ihnen und ihrer Umwelt abhängig. Sind Überzeugungen aber religiöser Glaube?

„*Faith*, on the other hand, is a wholly different kettle of fish: according to the Christian tradition (including both Thomas Aquinas and John Calvin), faith is a special gift from God, not part of our ordinary epistemic equipment. Faith is a source of belief, a source that goes beyond the faculties included in reason. It is not that the deliverances of faith are to be contrasted with *knowledge*; according to John Calvin, faith ‘is a firm and certain *knowledge* of God’s benevolence toward us.’ So a proposition I believe by faith can (at least according to followers of Calvin) nonetheless be something I know. But even faith is a source of knowledge, it is still a source of knowledge distinct from reason.“ (Plantinga 2011, 178f., Hvh. i. O., TP)

Plantinga zufolge sind Menschen demnach mit einem *sensus divinitatis* ausgestattet, der es uns ermöglicht an Gott zu glauben und dessen Schöpfung zu erkennen. Plantingas wissenschaftliches Interesse einer *Reformed Epistemology* (RE) geht auf Johannes Calvins²⁴⁹ Werke zurück. Damit vertritt Plantinga eine dezidiert christliche Philosophie, deren Ziel darin besteht, den christlichen Gottesglauben als gerechtfertigt und vernünftig darzustellen, weil deren Aussagen nicht aus anderen Wahrheiten geschlussfolgert werden müssen, um als vernünftig zu gelten. Plantinga zufolge ermöglicht der gottgegebene *sensus divinitatis* den Menschen Einblick in Gottes Schöpfung, aber auch die Möglichkeit darauf zu antworten. Der *sensus divinitatis* ist demnach ausnahmslos jedem Menschen inhärent. Nach Plantinga funktioniert er allerdings nur in einigen Menschen angemessen (proper), weil die Erbsünde diesen Sinn belastet. (Plantinga 2000) Der *sensus divinitatis* ist somit ein geistiges Modul, das in einer entsprechenden Umgebung aktiviert wird, indem bei einer sinnlichen Wahrnehmung entsprechende Überzeugungen gebildet werden.²⁵⁰

Verurteilen die *New Atheists* ausgehend von ihren eigenen Überzeugungen andere Bezugssysteme und ignorieren damit die Regeln der Sprachspiele, betont Plantinga die Geschlos-

²⁴⁸ Sh. zur weiteren Lektüre Plantingas *Warrant*-Trilogie. Alvin Plantinga: *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press 1993a. Ferner ders.: *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press 1993b. Ferner ders.: *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press 2000.

²⁴⁹ Eberhard Busch (Hrsg.): *Calvin-Studienausgabe*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994ff.

²⁵⁰ Ralf-Thomas Klein: *Können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen sein?* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2012.

senheit und Autorität des – zumindest – religiösen Sprachspiels. Damit erweitert Plantinga zwar die Grenzen, als Kontraargument gegen Verabsolutierungstendenzen bleibt es jedoch lediglich eine Rechtfertigung.

1.iii.b. Sarah Coakleys *spiritual senses*

Sarah Coakleys²⁵¹ Ziel ist es, die epistemischen Bedingungen für die Wahrnehmung des auferstandenen Jesus zu untersuchen, um eine tiefe spirituelle Wahrnehmung erklären zu können, die nicht allein mit den biologischen Sinnen, sondern spirituellen Sinnen (*spiritual senses*) zu erklären ist.

„My interest in this chapter is in what we may call the *epistemic conditions* for ‚seeing’ the risen Christ [...] and explicate how a form of *deepened* spiritual perception – ‚not with the eye only’, in the words of the poet R. S. Thomas – has to be play if we are to account for seeing the risen Christ today, a possibility that much modern Western theology has either despaired of completely, or reductively demythologized.” (Coakley 2002, 130, Hvh. i. O., TP)

Nach Coakley sind – historisch betrachtet – die spirituellen Sinne älter als der *sensus divinitatis*, denn im Abbild des Sohnes wurden diese Sinne als transformierte epistemische Empfindung (*sensibility*) wiedergeboren. Die spirituellen Sinne existieren Coakley zufolge aber auch nicht zusätzlich zu den biologischen Sinnen. Im Gegenteil: die spirituellen Sinne differieren gegenüber den groben physischen Sinnen und sind ihnen sogar überlegen. (Coakley 2002, 136) Obwohl historisch die spirituellen Sinne in der Tradition Platons stehen, insistiert Coakley, dass ihrer Ansicht nach die Sinne nicht von einer Abneigung der materiellen Welt gegenüber motiviert sind, sondern vielmehr vom Begehren (*desire*), die progressive Transformation des Selbst als Antwort auf das Göttliche in lebenslanger Praktizierung, Reinigung und Gebeten, erklären zu können. (ebd.) Allein in der inhaltlichen Offenheit dem Objekt der Praktizierungen gegenüber liegt demnach die Funktion der spirituellen Sinne. Coakley vertritt mit der praxisbezogenen Handlung im Christentum eine gleiche Position wie Wittgenstein zum religiösen Sprachspiel.²⁵²

²⁵¹ Sarah Coakley: *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell. 2002. Dies.: *The Spiritual Sense. Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.

²⁵² Fideismus Vorwurf an Wittgenstein m. E. ungerechtfertigt ist, weil Wittgenstein unter Sprachspiele sowohl linguistisches als auch non-linguistisches Verhalten subsumiert, religiöse Sprachspiele somit logisch nicht von anderen Aspekten des Lebens zu unterscheiden sind. Deshalb nimmt Wittgenstein bei seinen Untersuchungen philosophischer Fragen einen religiösen Standpunkt ein und keinen theologischen oder gar einen philosophischen. Anhand des unsagbaren religiösen Glaubens (*faith*) verweist Wittgenstein die Grenzen sämtlicher Sprachspiele. Das religiöse Sprachspiel ermöglicht die Einsicht in die Unsagbarkeit (Ineffabilität) der letzten

Doch anders als Plantinga, der den Glauben an Gott mit einer evidenzlosen Evidenz versteht, zielt Coakley auf epistemische Gründe des Gläubigen, die Welt grundlegend anders wahrzunehmen als der Ungläubige. (Coakley 2002, 131) Rekurrierend auf Wittgensteins Ansatz der Lebensform ist Coakley der Ansicht, dass der Unterschied von Gläubigen und nicht Gläubigen lediglich durch eine Transformation der epistemischen Ausstattung des Menschen in Form der spirituellen Sinne erklärt werden kann. Ganz im Sinne des christlichen Neuplatonismus vertritt auch Coakley die Auffassung, dass religiöse Überzeugungen ohne Evidenzen auskommen. In ihrer angeborenen Gottgegebenheit werden die spirituellen Sinne für die Menschen naturalisiert, weil sie ihnen supranatural gegeben sind.

Coakley teilt Wittgensteins Ansichten eines religiösen Sprachspiels. Ebenso wie Wittgensteins Familienähnlichkeitsthese ist auch Coakley der Ansicht, dass in der Bedeutung von Aussagen Überlappungen der Referenzen vorkommen, so dass eine Inkommensurabilität der jeweiligen Sprachspiele – ob religiös oder nicht – ausgeschlossen ist. (Coakley 2002, 144f.) Wir haben auch kaum eine andere Möglichkeit, denn unsere objektive Welt, die wir teilen mit anderen Menschen, besteht aus einer endlich Anzahl an Wörtern, die regelgeleitet zusammengesetzt werden können, damit aus ihnen sinnvolle Sätze entstehen, die verstanden werden können. Diese praktische Komponente in Wittgensteins Denken veranlasst Coakley zu dem Schluss, dass vor einer rationalen Referenz eines sinnlich wahrgenommenen Objektes oder Ereignisses, welches verschiedenartig interpretiert werden kann, ebenso die Perzeption nicht ausschließlich *eine* Bedeutung hat:

„Just as ‚referring’ has no *one* (essential) meaning from a ‚family resemblance’ perspective, so too ‚perceiving’ seemingly has no one meaning *either*. We ‚perceive’ at different ‚levels’, according to the development of our devoutness.“ (Coakley 2002, 145, Hvh. i. O., TP)

Coakley teilt mit Wittgenstein die Annahme der Leidenschaft oder Hingabe (devoutness) als konstitutives Element einer evidenzlosen Überzeugung. Für Coakley ist diese Eigenschaft als *spiritual sense* von Gott gegeben, für Wittgenstein scheint dies das leidenschaftliche

Gründe offensichtlicher als andere Sprachspiele. Diese Einsicht will Wittgenstein auf sämtliche, auch nicht religiöse Sprachspiele anwenden. Deshalb betont Wittgenstein, dass er in allen Sprachspielen einen religiösen Standpunkt habe. Die Funktion des Glaubens im religiösen Sprachspiel ermöglicht somit die grundlegende Erkenntnis der unerklärbaren Basis sämtlicher Sprachspiele. Diese Einsicht führt allerdings nicht zu einer religiösen Fundierung jeglicher Erkenntnistheorien – Glaube ist hier nicht als ein religiöser Inhalt (faith) oder als Für-wahr-halten einer Meinung (belief) bestimmt –, sondern zu Handlungen. Der Fideismusvorwurf ist deshalb unangemessen, weil nicht der religiöse Glaube als religiöser für Wittgenstein die Grundlage bildet, sondern die Struktur des Unbegründbaren die Grundlage für jedes Sprachspiel. Nicht das Religiöse bildet die Basis, sondern das Unbegründbare.

Sich-entscheiden für ein Bezugssystem²⁵³ zu sein. (VB, S. 540f.) Different sind beide Ansätze darin, dass sich Coakley ausschließlich auf den christlichen Glauben bezieht, wohingegen Wittgensteins Ausführungen zum religiösen Glauben auf lediglich ein Bezugssystem unter anderen verweisen.

Im Gegensatz zu Sarah Coakleys *spiritual senses* in der 'Tradition Platons, Origenes' und Gregor von Nyssas, steht Alvin Plantinga in der Tradition Johannes Calvins²⁵⁴ und vertritt die Ansicht eines von Gott gegebenen *sensus divinitatis*, demzufolge einige Menschen die intellektuelle Offenbarung erhalten und andere nicht. Sind beide Konzepte von Gott gegeben, agieren die *spiritual senses* auf verschiedenen Ebenen, je nach Reife (maturity) des Gläubigen und richten sich deshalb an die ausübende Praxis. Darin unterscheiden sich dann die Ansätze Coakleys und Wittgensteins, weil Sarah Coakleys *spiritual senses* Bewusstsein implizieren, ohne dass die nächste Stufe der spirituellen Reife nicht erkannt werden könnte, im Gegensatz zu Wittgensteins leidenschaftlicher Entscheidung für ein Bezugssystem, die präreflexiv und primordial als Einstellung vonstatten geht. Der *sensus divinitatis* hingegen unterscheidet sich in seiner elitären Position, weil nur bei einigen Menschen diese Funktion aktiviert ist, bei anderen, in Sünde lebenden, nicht. Deshalb richtet sich der *sensus divinitatis* in erster Linie auch nicht an die Praxis des Gläubigen, sondern an die intellektuelle Vermittlung durch Gott. Entsprechen die Ansichten Coakleys und Plantingas aber der Wahrheit, dann wäre die angemessene Funktion einer Überzeugung und deren Zuverlässigkeit eine Voraussetzung für einen garantierten (warrant) theistischen Glauben.²⁵⁵ Wenn das der Fall ist, dann ist der theistische Glaube des *sensus divinitatis* allerdings keine universelle Fähigkeit der Menschen, sondern ein Geschenk Gottes an auserwählte Personen. Folgt man den Ansichten Plantingas von einem *sensus divinitatis*, könnte es für diesen in Übereinstimmung mit Wittgensteins Bezugssystem anderen Bezugssystemen entsprechende *sensus* geben, wie den *sensus biologiae* oder *sensus physicae* usw. Woher aber stammen diese *sensus*? Auserwählten Menschen wird der *sensus divinitatis* durch Gott verliehen. Wer verleiht auserwählten Physikern und Biologen ihren *sensus*? Abgesehen davon, dass Naturalisten ohnehin nicht an eine Verleihung eines *sensus* durch eine metaphysische Instanz glauben würden.

Plantingas provokante Hypothese der Unverträglichkeit von Wissenschaft und eben nicht Theismus, sondern Atheismus, resultiert in Plantingas Auflösung des Konfliktes zwischen Evolution und Theismus. Scheint die un gelenkte Evolution eine Bedrohung theistischer

²⁵³ „am Grunde des begründeten Glaubens“ (ÜG 253)

²⁵⁴ Vgl. auch Aleksandar S. Sandrak: *A Comparison of John Calvin and Alvin Plantinga's Concept of Sensus Divinitatis: Phenomenology of Sense of Divinity. With Interview and Comments of Alvin Plantinga*. Lewiston: Edwin Mellen Press 2011.

²⁵⁵ Sh. auch Thomas Nagel: *A Philosopher defends Religion*. In: The New York Review of Books. 27/2012.

Ansichten zu sein, ist diese Bedrohung Plantinga zufolge eben nur ein Schein. Denn der Konflikt besteht zwischen theistischen Religionen und dem philosophischen Zusatz (philosophical add-on, Plantinga 2002, xii) einer ungeleiteten Evolution. Stattdessen sind Naturalismus und Theismus in den großen Fragen der Menschheit äquivalent, wobei es Plantinga zufolge angemessener erscheint, sich für die Religion zu entscheiden, weil deren Antworten wahrscheinlicher sind. In der Alternativlosigkeit zu theologischen Erklärungen ist für Plantinga die Funktion der Notwendigkeit vorausgesetzt, im Gegensatz zur ungeleiteten Evolution. Die theistische Theorie hat mehr Möglichkeiten in der Gestaltung der Welt durch Gott, so dass der Theist für sich entscheiden kann, welche Art die für ihn wahrscheinlichste ist.

„For the non-theist, undirected evolution is the only game in town, and natural selection seems to be the most plausible mechanism to drive that process [...], hence it [i.e. die Evolution, TP] *must* have happened that way; hence there *must* be such a Darwinian series for each current life form. The theist, on the other hand, has little more freedom here: maybe there is such a series and maybe there isn't; God has created the living world and could have done it in any number of different ways; there doesn't *have* to be any such series. In this way, the theist is freer to follow the evidence where it leads.“ (Plantinga 2011, 24, Hvh. i. O., TP)

Dawkins' Ansicht über Gotteshypothesen, die versuchen eine komplexe Welt durch etwas Komplexeres wie Gott zu erklären, (GD 155ff.) ist Plantinga zufolge falsch, weil Dawkins von materialisierten Objekten ausgeht, aus denen Gott zusammengesetzt ist. Gott ist nach Plantinga aber kein materielles Objekt, das aus Teilen zusammengesetzt ist: „God isn't a material object [...]; God has no parts“. (Plantinga 2011, 29) Deshalb besteht für Plantinga kein Konflikt zwischen dem theistischen Glauben und der Evolutionstheorie, sondern zwischen Wissenschaft und Naturalismus. (Plantinga 2011, 129) Solange naturalistische Perspektiven materialistisch interpretiert werden, werden mentale Inhalte keinen Bezug zur Wahrheit haben. Deshalb vertritt Plantinga die Ansicht, dass die Naturwissenschaftler den Glauben an die eigenen kognitiven und perzeptuellen Fähigkeiten voraussetzen,²⁵⁶ der Naturalismus allerdings gibt keinerlei Anlass, dass diese Fähigkeiten im Rahmen einer ungeleiteten Evolution durch natürliche Selektion evolvierten und somit eher fitnessteigernde Überzeugungen (beliefs) als wahrheitsorientierte generiert. Plantinga zieht daraus den Schluss, dass niemand sowohl den Naturalismus als auch gleichzeitig die Evolutions-

²⁵⁶ Sh. auch Schüler 2012, S. 158.

theorie akzeptieren kann: „one can't rationally accept both naturalism and evolutionary theory; that combination of beliefs is self-defeating.“ (Plantinga 2011, 349) In dem Anspruch der Naturalisten, die großen Fragen der Menschheit letztgültig erklären zu können, liegt für Plantinga eine metaphysische Überzeugung. Metaphysische Überzeugungen haben allerdings Plantinga zufolge keinerlei Relevanz für das Überleben oder die Reproduktion einer Art. Somit korrelieren die naturalistischen Ansprüche nicht mit evolutionsbiologischen Aspekten, sondern Plantinga bezeichnet diesen Konflikt despektierlich als gelegentliche Neigung eines Mitglieds des Klubs junger Atheisten:

„Metaphysical beliefs don't seem to be relevant to survival and reproduction. And of course naturalism is just such a metaphysical belief. This belief doesn't seem relevant to survival and reproduction: it is only the occasional member of the Young Atheist's Club whose reproductive prospects are enhanced by holding the belief that naturalism is true.“ (Plantinga 2011, 349)

1.iii.c. Thomas Nagels *Geist und Kosmos*²⁵⁷

Ebenso wie Plantinga ist es Thomas Nagels Ziel, den Naturalismus als spekulatives Weltbild der Biologie, Physik und Chemie zu widerlegen. (Nagel 2012, 4) Als Ausgangspunkt nimmt Nagel das Scheitern des psychophysischen Reduktionismus, der Nagel zufolge den Anspruch vertritt, eine physikalische Universalerklärung für alle Theorien liefern zu können. (Nagel 2012, 5)

Nagel interessieren dabei allerdings weniger die philosophischen Argumente, die er weder ausführt noch erwähnt. Vielmehr kann Nagel empirische Gründe vorweisen, die den „physikalisch-chemischen Reduktionismus“ als „die orthodoxe Sicht in der Biologie“ (Nagel 2012, 5) zurückweisen. Naturalistischen Ansichten begegnet Nagel auf zwei Wegen: Zum einen zeigt er empirische Probleme des Neo-Darwinismus auf und rekurriert dabei auf die Ansichten der *New Atheists* und deren Ansatz, die Genese und Geltung des Lebens naturalistisch erklären zu können. (Nagel 2013, S. 12) Ferner knüpft er anscheinend an seinen Aufsatz *What is it like to be a bat?* an, indem er dem Materialismus Fehler hinsichtlich der Erklärungen über Bewusstsein und andere mentale Phänomene nachweist. Nagel stellt sich allerdings auch nicht auf die Seite der Theisten. Nagel entwickelt eine dritte Möglichkeit, die keinen Schöpfergott braucht, aber die Genese der Menschen auch nicht auf physikalische Ereignisse reduzieren muss.

²⁵⁷ Thomas Nagel: *Mind and Cosmos. Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press 2012.

„I would like to defend the untutored reaction of incredulity to the reductions neo-Darwinian account of the origin and evolution of life. It is *prima facie* highly implausible that life as we know it is the result of a sequence of physical accidents together with the mechanism of natural selection.“ (Nagel 2012, 6)

Evolutionsbiologie ist für Nagel eine physikalische Theorie, die physikalisch nichtreduzierbare Dinge wie mentale Phänomene und das Bewusstsein nicht erklären kann. Dann kann die Evolutionsbiologie allerdings auch keine reine physikalische Wissenschaft sein. „So if the mind is a product of biological evolution [...] – than biology cannot be a purely physical science.“ (Nagel 2012, 15) Nagel zufolge ermöglicht diese Einsicht eine Neuordnung der Natur, nach der der Geist zum „zentralen Faktum“ wird und nicht zu einer Nebenwirkung der physikalischen Gesetze. (ebd.) Nagel zielt demnach auf eine Alternative zum Materialismus. Diese Alternative findet sich allerdings nicht ausschließlich im Empirismus. Nagel vermutet eine grundlegende Neigung zum Idealismus in jedem theoretischen Wissenschaftler. (Nagel 2012, 17) Eben *weil* die Evolution intelligible Wesen wie den Menschen hervorbrachte und diese mit Fähigkeiten ausstattete, die sie die Welt um sich herum wahrnehmen und erkennen lässt, sind diese erkenntnisfähigen Wesen keine Nebenprodukte einer kontingenten Entwicklung, sondern ein grundsätzlicher Bestandteil des Universums. (Nagel 2012, 17) Was meint Nagel damit? Unersucht man mentale Phänomene und das Bewusstsein des Menschen, dann ist dies nur möglich, wenn die Erkenntnismöglichkeit der uns umgebenden Wirklichkeit vorausgesetzt wird. Für Nagel liegt der Untersuchungsort im Selbstverständnis. (Nagel 2012, 23ff.) Anhand des Theismus und des Naturalismus zeigt Nagel die Grenzen dieser bestehenden Weltansichten. Dem Theismus zufolge ermöglicht ein transzendenter Geist den Menschen Einblick in dessen Absicht, die allerdings nicht ganz verständlich ist, uns aber gleichsam die Möglichkeit gibt, zu glauben, die Welt sei intelligibel. Der Naturalismus hingegen begegnet jedem Untersuchungsobjekt inklusive der Menschen wissenschaftlich. (Nagel 2012, 23) Dieses wissenschaftliche Verständnis von der Welt erlangen wir in der Untersuchung anderer Bereiche. Beiden Ansätzen gemeinsam ist die der Untersuchung eingeschlossene Perspektive des Selbst, die es allerdings im Rahmen einer Untersuchung zu transzendieren gilt. Für Nagel ist die Selbsttranszendenz allerdings kein Resultat evolutionsbiologischer Entwicklungen kognitiver Fähigkeiten, sondern vielmehr das Ziel dieser Entwicklung. Beiden Ansätzen gemein ist ferner die Tatsache, dass sie Nagel zufolge nicht einem radikalen Skeptizismus standhalten können. Doch zielt Nagel nicht auf eine Letztbegründung, sondern ein selbstverständnis des Menschen zu entwic-

keln, das sowohl die Autonomie des Menschen wahrt als auch deutlich zu erkennende Ergebnisse nicht verleugnen zu müssen.

„The hope is not to discover a foundation that makes our knowledge unassailably secure but to find a way of understanding ourselves that is not radically self-undermining, and that does not require us to deny the obvious.“ (Nagel 2012, 25)

Der Konflikt zwischen Theologie und Naturalismus ist für Nagel ein Konflikt von *Innen und Außen*: An eine gezielte Schöpfung und Ordnung der Welt zu glauben, ist für Nagel ein innerer Akt, wohingegen die naturalistische Naturordnung die Gesetzmäßigkeiten der Welt als außerhalb des Menschen liegend bestimmt.

„It [der Theismus, TP] amounts to the hypothesis that the highest-order explanation of how things hang together is of a certain type, namely, intentional or purposive, without having anything more to say about how that intention operates except what is found in the results to be explained. [...] the disadvantage of theism as an answer to the desire for comprehensive understanding is not that it offers no explanation but that it does not do so in the form of a comprehensive account of the natural order. Theism pushes the quest for intelligibility outside the world. [...] The problem with naturalistic theories is different: Rather than being reassuring but insufficiently explanatory, materialist theories do try to make the natural order internally intelligible by explaining our place in it without reference to anything outside. [...] Inevitably, when we construct a naturalistic external self-understanding, we are relying on one part of our 'sense-making' capacities to create a system that will make sense of the rest.“ (Nagel 2012, 25-27)

Damit teilt Nagel Plantingas²⁵⁸ Ansichten über die Diskreditierung der Anwendung der Evolutionstheorie auf die kognitiven Fähigkeiten des Menschen. Aufgrund von Mutationen und genetischer Drift ist die Verlässlichkeit evolutionärer Darstellungen kognitiver Fähigkeiten des Menschen für beide zu unsicher, denn vermittelt dieser kognitiven Fähigkeiten können sich Menschen gleichsam irren. Für Nagel ist Wittgensteins antimetaphysische Konzeption allerdings keine Alternative zwischen Naturalismus und Theismus, weil man Letztbegründungsmodelle zugunsten einer Relationalität aufgeben müsste.

„To refrain we would have to believe that the quest for a single reality is an illusion, because there are many kinds of truth and many kinds of thought, expressed in

²⁵⁸ Sh. Alvin Plantinga 1993b.

many different kinds of language, and they cannot be systematically combined through a conception of a single world in which all truth is grounded. That is as radical a claim as any of the alternatives.“ (Nagel 2012, 30)

Damit zielt Nagels Alternative auf eine ontologisierbare Letztbegründung, die eine approximative Beschreibung der Welt verwirft. Nagels Konzeption schließt neben den naturwissenschaftlichen und mentalen Aspekten auch teleologische Elemente mit ein. „An expanded, but still unfied, form of explanation will be needed, and I suspect it will have to include teleological elements“. (Nagel 2012, 33)

Gegen behavioristische Ansätze, denen Nagel zufolge die Einbindung des Mentalen in das physikalische Weltbild gemeinsam ist, merkt er am Beispiel des Zucker schmeckens und des Rot aussehens an, dass dem Behaviorismus Qualia der ersten-Person-Perspektive fehlen. (Nagel 2012, 38) Nagels Kritik richtet sich dabei gegen Gilbert Ryle²⁵⁹ und Wittgenstein.²⁶⁰ Beiden gemeinsam ist nach Nagel, dass mentale Phänomene mit nichts identifiziert werden und keinerlei Bezugnahme seien. Mentale Begriffe wurden vielmehr aufgrund beobachtbaren Verhaltens und deren Anwendungen erklärt. Wie man allerdings bereits sehen konnte ist Nagels Kritik an Wittgenstein hinsichtlich eines Behaviorismusvorwurfes nicht gerechtfertigt. Wittgenstein benennt mentale Phänomene zwar aufgrund ihrer Funktion innerhalb eines Sprachspiels. Allerdings nicht im Sinne des Behaviorismus. Der Behaviorismus behandelt mentale Phänomene als beobachtbare Gegenstände und setzt somit das Problem des Fremdpsychischen voraus.²⁶¹ Erzeugt demnach eine introspektive Beobachtung das Beobachtete, so ist der Gegenstand der Beobachtung von der Beobachtung abhängig. Beobachtet man nicht mehr, kann man sich Wittgenstein zufolge nicht mehr darauf beziehen oder darüber sprechen. (ter Hark 1995, 101) Freilich greift hier Davidsons²⁶² Argument, dass Wittgensteins Argumente das Problem des Fremdpsychischen lösen, ein Wissen um die eigene Psyche allerdings entgeht. (Davidson 1987, 442) Davidsons Antwort auf das Problem der Eigenpsyche lautet, dass man selbst nicht in der Lage ist, Vermutungen über die eigenen psychischen Zustände anzustellen.

„The explanation comes with the realization that what a person’s words mean depends in the most basic cases on the kinds of objects and events that have caused the person to hold the words to be applicable; similarly for what the person’s

²⁵⁹ Gilbert Ryle: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam 1969.

²⁶⁰ Wittgensteins PU.

²⁶¹ „Beobachten’ erzeugt nicht das Beobachtete. [...] Oder: Ich ‚beobachte’ nicht *das*, was durch’s Beobachten erst entsteht. Das Objekt der Beobachtung ist ein Anderes.“ (PU II, ix, Hvh. i. O., TP)

²⁶² Donald Davidson: Knowing One’s Own Mind. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 60, Nr. 3, 1987. S. 441-458.

thoughts are about. An interpreter of another's words and thoughts must depend on scattered information, fortunate training, and imaginative surmise in coming to understand the other. The agent herself, however, is not in a position to wonder whether she is generally using her own words to apply to the right objects and events, since whatever she regularly does apply them to give her words the meaning they have and her thoughts the contents they have.“ (Davidson 1987, 456)

Davidsons Postulat einer ersten-Person-Autorität über die Bedeutung der eigenen Worte korreliert mit Wittgensteins Grund des begründeten Glaubens, (ÜG 253) denn auch hier erreicht die erste Person die Grundlage der Erklärbarkeit in der eigenen Handlung. Doch sowohl Wittgenstein als auch Davidsons Ansatz beruht auf dem Konzept der falschen Nutzung von Wörtern, um die richtige Verwendung stets zu überprüfen. Auch wenn man sich sicher über die eigene Verwendung ist, kann man sich nicht sicher sein über die richtige Verwendung durch den Anderen. Damit die eigene Verwendung überprüft werden kann, muss die Verwendung der Wörter des Anderen durch die eigene Verwendung überprüft – also interpretiert – werden. Eine dauerhaft sichere Verwendung würde eine Interpretation durch andere überflüssig machen. Ein Austausch der Verwendungen und die Vorhersehbarkeit der Verwendungen wären die Folge. Menschen wären geschlossene Systeme. Somit kann die sichere Verwendung der eigenen Wörter aufgrund der kontingenten Verwendung innerhalb eines interpersonalen Dialogs je nur situativ und kontextuell stattfinden. Diese Reziprozität bemerkt Wittgenstein bei der Lösung des Problems des Fremdpsychischen nicht.

Nagel verwirft ferner die psychophysische Identitätstheorie aufgrund eines Kategorienfehlers zwischen einem phänomenalen Ereignis und dessen Gehirnzustand; (Nagel 2012, 39ff.) ebenso wie den psychophysischen Reduktionismus, weil dieser die Entwicklung eines Bewusstseins außer Acht lässt. (Nagel 2012, 42ff.) Nagels Alternative hingegen ist eine universale Naturordnung, die nicht allein die Beschreibung eines einzelnen zielgerichteten Prozesses ist, die allerdings gleichsam intentionslos und wertfrei ist: Nagels Ansatz bewegt sich zwischen den universalen Gesetzen der Physik und der Kontingenz des Lebens: die natürlichen Teleologie. :

„[N]atural teleology would mean that the universe is rationally governed in more than one way – not only through the universal quantitative laws of physics that underlie efficient causation but also through principles which imply that things happen they are on a path that leads toward certain outcomes – notably, the existence of living, and ultimately of conscious, organisms.“ (Nagel 2012, 67)

Bewusstsein spielt bei Nagel demnach eine konstitutive Rolle für die Entstehung des Lebens. Somit erscheint der Schluss, dass Intentionalität, Denken und Handeln nur Wesen mit Bewusstsein inhärent sein kann, logisch, obschon Nagel damit seinen Standpunkt zu einem anthropozentrischen begrenzt, wenn er Tieren Intentionalität absprechen sollte, falls nicht, mindestens zu einem zoonozentrischen. Alle anderen Lebewesen ohne Intentionalität, Denken und Handeln – bspw. Bakterien, Pilze, Bäume usw. – sind zumindest nicht Teil seiner natürlichen Teleologie.

Aufgrund der Irreduzibilität des Bewusstseins als unvereinbar mit dem evolutionären Reduktionismus bleibt für Nagel nur die Alternative, teleologische Naturgesetze anzunehmen, über deren Ziel wir derzeit allerdings noch nichts sagen können. (Nagel 2012, 92) Als Kontraalternativen stellt Nagel lediglich die Zufälligkeit der Evolution als nichtteleologischen Prozess vor, die Nagel für unwahrscheinlich hält, (Nagel 2012, 93) und zweitens die theistisch-intentionale Alternative, die ein göttliches Eingreifen in die Genese der Welt in Form evolutionstheoretischer Implikationen vorsieht, (Nagel 2012, 94) wie wir bereits bei Plantinga sehen konnten. Obschon Nagel mehrfach auf seinen eigenen atheistischen Standpunkt hinweist, erscheint es ihm als wichtig, auch Theisten von der Wahrscheinlichkeit seines teleologischen Naturalismus zu überzeugen, ohne Atheisten werden zu müssen: eine bewusste Naturordnung ist demnach auf eine göttliche Intervention zurückzuführen. (Nagel 2012, 95)

Diesen theoretischen Überlegungen ist Nagel zufolge eine praktische Umsetzung inhärent. Für Nagel sind an das bewusste Leben Wertvorstellungen gebunden, die aufgrund einer Abhängigkeit der individuellen Lebensform plural sind:

„The domain of real value, if there is such a thing, is as rich and complex as the variety of forms of life, or at least of conscious life. Just as most of these lives are only dimly accessible to our understanding from the inside, so the value they generate, positive and negative, is largely beyond our full appreciation.“ (Nagel 2012, 119)

Im Rahmen einer teleologischen Erklärung aber, so Nagel weiter, kann man erkennen, dass die Entwicklung des Lebens konstitutiv für die Entstehung von Werten ist. (Nagel 2012, 121) Nach Nagels Teleologie ist damit der Entstehung durch die Natur eine moralische Intention inhärent. Die aus der Natur entstehenden Wesen sind somit alle moralische Wesen. Wann Dinge gut oder schlecht sind, vermisst Nagel zu beschreiben.

„According to the hypothesis of teleology, the natural world would have a propensity to give rise to beings of the kind that have a good – beings for which things can be good or bad.“ (Nagel 2012, 121)

Hedonistische Gründe allein erklären Nagel zufolge keineswegs die Existenz von Werten. Dem menschlichen Bewusstsein ist damit eine Erkenntnis objektiver Gründe inhärent. Diese Eigenschaften akzeptiert, ist die Genese der Werte für Nagel eine hinreichende Erklärung für kein bloß zufälliges oder nebensächliches Produkt der Evolution, sondern das Sein: „In brief, value is not just an accidental side effect of life; rather, there is life because life is a necessary condition of value.“ (Nagel 2013, 176) Auch Nagel verwechselt die biologische Genese des Lebens mit der kulturellen Geltung der Werte.

Obschon Nagel die wahrscheinliche Unvereinbarkeit seines kosmologischen Idealismus mit „dem gegenwärtigen intellektuellen Klima“ (Nagel 2012, 123) anerkennt, hält er nicht nur an seinen wenig dialektischen Ausführungen seiner Hypothese fest, sondern fordert gleichsam die komparativistische Methode für philosophische Untersuchungen. (Nagel 2012, 127) Alternative Konzeptionen sollen vollständig und sorgfältig konkurrierend entwickelt und abgewägt werden. (ebd.) Weshalb Nagel Wittgensteins Kritik, das Mentale in Begriffen zu denken und die Grenze der menschlichen Erkenntnis in Form einer Grammatik der Sprache des Mentalen als „schlicht unzulänglich“ (Nagel 2013, 128) verwirft, bleibt unklar und nicht ausgeführt.

Mit Plantinga, Coakley und Nagel konnten Alternativtheorien aufgezeigt werden, die zwar nicht frei von Kritik sind, aber auch keine *fundamentalistischen* Letztbegründungsmodelle darstellen. Es scheint, als müsse man sich zwischen fundamentalistischen, totalitären Erklärungen, die Letztbegründungen anstreben entscheiden, und pluralistischen Alternativtheorien, die einem Relativismusvorwurf anheim fallen könnten. Unsere tägliche Wahrnehmung zeigt uns allerdings, dass eine einzige Erklärung der großen Fragen der Menschheit bisher nicht zum Tragen gekommen ist und wahrscheinlich auch zukünftig nicht kommen wird. Solche Versuche gibt es in totalitären Systemen immer wieder, die jeweils auf eine vollständige Identifizierung von Teil und Ganzem, von Individuen und Gemeinschaft zielen. Das Ergebnis sind Fundamentalismen, die neben ihrem Standpunkt keinen anderen dulden. Selten setzt sich eine solche Ansicht durch. Falls doch, nur unter großen kulturellen und anthropologischen Verlusten.

Ohnehin konnte mit Wittgenstein die Sinnlosigkeit der Verabsolutierungstendenzen gezeigt werden, weil sie praktisch unmöglich sind. Menschen leben als Teil einer Welt, zu der sie

subjektiv Zugang haben. Dieser subjektive Zugang bleibt einem meist verschlossen und öffnet sich nur im interpersonalen Dialog durch den Versuch der Beschreibung. Durch die interpretativen Reaktionen der Anderen wird das Eigene gleichsam korrigiert. Die vielfältigen Sprachspiele sind deshalb nicht relativistisch, weil die jeweiligen Sprachspiele keine inkommensurablen Entitäten darstellen, sondern ständige beschreibende Überlappungen. Die Sprachspiele bilden das Kontextuell-Variierende zwischen den scheinbar statischen Regeln der Sprache und der gleichgültig relativistischen Vielfalt an Sprachspielen als dauerhaft korrigierende Struktur der Beschreibung.

Damit stellt sich die Frage, wie man mit der Vielfalt umgehen kann, wenn eine absolute Identität unmöglich ist?

Folgt man den hier vorgestellten Annahmen, zeigt sich, dass religiöse Rede als Rede ein Sprachspiel unter vielen ist. Innerhalb einer Sprache lassen sich Sprachspiele nicht aufeinander reduzieren, denn sämtliche Sprachspiele einer Sprache teilen sich eine endliche Menge an Wörtern und unterliegen denselben Regeln des Sprechens. Aber auch zwischen den Sprachen lassen sich die Sprachspiele nicht aufeinander reduzieren, weil die je gesprochenen Inhalte den zugehörigen Sprachspielen gemeinsam sind. So haben bspw. innerhalb einer Sprache ein religiöses Sprachspiel mit einem biologischem lediglich die gemeinsam verwendeten Worte der Sprache gemeinsam, nicht aber die Inhalte. Zwischen Sprachen haben religiöse Sprachspiele allerdings sehr viel mehr gemeinsam.

Doch die jeweils verwendeten Worte stellen keinerlei Ontologien dar. Letztbegründungen zu suchen, die das jeweilige kulturelle Phänomen erklären, führen deshalb ins Leere. Religionen sind das, was Menschen in gemeinsamen Handlungen daraus machen. Biologische Auseinandersetzungen mit Religionen führen deshalb zu biologischen Ergebnissen. Diese sind auch notwendig, wenn man komplexe kulturelle Phänomene so vollständig wie möglich beschreiben will. Allein die Verabsolutierung der Befunde als vollständiges Erklärungsparadigma führen zu Inkommensurabilität und Absolutismen. M. a. W., Letztbegründungsmodelle als Alleingeltungsanspruch sind immer totalitär und unvollständig.

Damit stellt sich die Frage, wie man mit den Differenzen umgehen soll, wenn eine Identität nicht möglich ist, ein Relativismus aber vermieden werden soll. Wittgensteins Ansicht der Sprachspiele ermöglicht im Rahmen der Regelfolgen innerhalb der Sprachspiele Interpretationen der Normativitätsbereiche. Die Befolgung der Regeln ermöglicht den am Sprachspiel teilnehmenden Subjekten bestimmte Handlungsformen. Damit wird die Geltung dieses Verhaltens der teilnehmenden Subjekte sozial. Im intersubjektiven „Durcheinander“ verdeutlicht sich deshalb die Unmöglichkeit einer aprioristischen Naturerfahrung: Sind die Objekte der Erfahrung in der Tat subjektabhängig, ist uns ein subjektunabhängiger Zugang zu einer absoluten Natur verschlossen. Eine universelle Geltung müsste in dieser erkenntnistheoretischen Annahme erst konstruiert werden, so dass die naturgegebene Geltung obsolet wird. Im (religiösen) Verhalten liegt bereits die soziale Geltung des (religiösen) Sprachspiels. Ein einzelnes wissenschaftliches Bezugssystem kann daher nie kulturelle Phänomene vollständig erklären, weil bei einer absoluten Beschreibung Elemente des Besonderen immer unberücksichtigt bleiben. Vielmehr zeigt sich in der expliziten Bezugnahme einer Perspektive die Abwesenheit aller anderen Perspektiven implizit. Erst die implizite Gesamtheit sämtlicher Perspektiven kann deshalb die explizite Gestalt eines soziokulturellen Phänomens verdeutlichen.

Damit stellt sich die Frage nach dem Umgang mit Pluralitäten, wenn Identität sämtlicher Elemente nicht zu erreichen ist.

2.i. Robert N. Bellah *Religion in Human Evolution*²⁶³

Evolution und Religion sind für Robert N. Bellah inkompatible Methoden der menschlichen Geschichte. Evolution als biologische Geschichte der Menschen bezeichnet Bellah als streng deterministisch und reduktionistisch, die weder Kreativität noch Freiheit zulässt, wohingegen bei Historie als Geschichte des Menschen die menschliche Freiheit im Zentrum steht, sowohl in ihrer fabelhaften Kreativität als auch in ihrer furchterregenden Gewalt. (Bellah 2011, xii)

Dawkins' Annahme der Gene als zentralen Bestandteil der biologischen Selektion²⁶⁴ weist Bellah zurück. Die zentrale Einheit der Evolution liegt hingegen für Bellah in der Fähigkeit des Organismus zu lernen. Denn, so Bellah weiter, wenn der Organismus lernen kann und damit seine Umwelt verändert und deshalb seinen Nachwuchs riskiert, dann ist es der Organismus inklusive aller Gene, der die zentrale Einheit der Evolution darstellt.

„If the organism can learn, and that learning can change its environment and thus the survival chances of its offspring, then it is the organism, though to be sure it includes the genes [...], that is ,the central unit' of evolution.“ (Bellah 2011, xiii)

Es sind demnach nicht allein die Gene, die eine Evolution des Menschen ausmachen, sondern ebenso die soziokulturelle Interaktion des Lernens, die nicht allein den Organismus, sondern gleichsam dessen Umwelt ändert.

Religionen sind für Bellah komplexe Phänomene, die auf Symbolsystemen basieren. Handeln (enacted) die Menschen danach, bauen sich kraftvolle (powerful), durchdringende (pervasive) und beständige (long-lasting) Gemütslagen (moods) und Motivationen (motivations) auf, die in Begriffe gefasst als generelle Anordnung von Existenz Sinn ergeben.²⁶⁵ (Bellah 2011, xiv) Deshalb liegt für Bellah im Sprachgebrauch die subjektive Zuschreibung von Realitäten, die untereinander überlappen können. (Bellah 2011, xv) Deshalb mangelt es diesen multiplen Realitäten an einer einheitlichen ontologischen Realität. In der subjektiven Wahrnehmung ontologisieren Menschen die eigene Realität, indem sie diese für die einzige halten. Die anderen Realitäten erinnern uns daran, dass die eigene Realität nicht so sicher

²⁶³ Robert N. Bellah: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2011.

²⁶⁴ Sh. Dawkins 1976.

²⁶⁵ Vgl. Auch Clifford Geertz: *Interpretation of Culture*. New York: Harper Collins Publishing 1973.

ist wie sie scheint und ungerechtfertigt ist. (Bellah 2011, 4) Die Naturwissenschaften hingegen akzeptieren nicht die alltägliche Weltwahrnehmung, wie sie erscheint, weil das Ziel der Naturwissenschaften in der Aufdeckung von Letztbegründungen liegt. (ebd.) Doch in der Wahrnehmung eines Objektes als etwas liegt für Bellah die Gelegenheit, Neues zu erschaffen. Damit nun diese Wahrnehmung als naturwissenschaftliche Hypothese, so Bellah weiter, auch Neues sein kann, bedarf es der Überprüfung. (Bellah 2011, 41) Eine positive Überprüfung lässt dieses Wissen für das Subjekt nun als gesichertes Wissen erscheinen, das dem Menschen erlaubt, die natürliche Welt zu verstehen und zu transformieren. (Bellah 2011, 42) Die technische Transformation der Welt durch die Naturwissenschaften instrumentalisiert allerdings Bellah zufolge die Menschen zur Hybris und Megalomanie. Andere Formen des Wissens sind notwendig, um der enormen Vielfalt des menschlichen Bewusstseins, der Kultur und der multiplen Realitäten gerecht zu werden. (ebd.) Neben bspw. religiösem und philosophischem Wissen müssen die naturwissenschaftlichen Ansichten mit einer ethischen Reflektion angereichert werden. (ebd.) Erst im Symbolischen, Musikalischen – der Anerkennung der reinen Form – und dem Enaktiven als leiblichem Vergnügen, kann das konzeptuelle Wissen seine höchste Form erreichen.

„Yet science itself is without utilitarian concern, is an effort of pure understanding, however involved, as is every other sphere, in mundane preoccupation. The contemplative moment of sheer wonder is not limited to Copernicus and Kepler but occurs wherever the pursuit of knowledge bears fruit. At its highest level conceptual knowing returns to the symbolic, the musical, the pure form, or to the enactive, a sense of bodily delight.” (Bellah 2011, 42)

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Betrachtungen liegen demnach in der Vortäuschung einer exklusiven Weltauffassung durch die Überprüfbarkeit von Hypothesen. Doch will man den Menschen in seiner Vollständigkeit erfassen, genügen reduktionistische Weltbilder der Naturwissenschaften nicht, weil das Ideal naturwissenschaftlicher Betrachtungen in der narrativen unbeteiligten Beobachtung liegt. (Bellah 2011, 45)

Bellah zufolge veranschaulicht die Evolution die Komplexität der Erscheinungen unserer Welt. Als ein Teil dieser Entwicklung ist das Verlangen nach Bedeutung (meaning) ein humanspezifisches. (Bellah 2011, 54) Dieses Verlangen äußert sich von den Naturwissenschaften als kulturelles System zu Religionen als kulturelles System. (Bellah 2011, 55) Doch für Naturwissenschaftler ist eine Erklärung vollständig, wenn die Komponenten und Kräfte, die zu dem Phänomen führen, entdeckt werden. Religion hingegen hat mit zentralen Fragen der menschlichen Identität zu tun, die das Subjekt, die Welt und die Relation zwi-

schen beiden betrifft. Eine rein kausale und funktionale Analyse würde nach Bellah die wichtigsten Elemente auslassen. (Bellah 2011, 114)

Bellahs historische Analysen unterstützen die multiple Verarbeitung menschlicher Wahrnehmung und deren Äußerungen durch Sprache und Artefakte. Doch am Ende bleibt ein Relativismus sozial konstruierter Realitäten, denn Bellah präsentiert keinen Vorschlag, wie Menschen mit dieser Pluralität umgehen können, außer der Tatsache, dass die multiplen Realitäten Überlappungen vorweisen, weshalb die Realitäten nie vollständig und absolut voneinander zu trennen sind.

2.ii. Ram Adhar Malls *analogische Hermeneutik*

Differenzen gibt es nicht nur zwischen Kulturen, wie der griechisch-europäischen und der asiatischen. Vielmehr gibt es auch intrakulturell dauerhaft Differenzen. Eine Vereinheitlichung oder Identität sämtlicher Differenzen ist somit aussichtslos. Was wäre damit erreicht? Totalitarismus und Absolutismus. Damit wirft Mall erst einmal die Frage nach einer Alternative zwischen Relativismus und Absolutismus auf. Alles in der Welt Befindliche würde sich dann auf eine Eigenschaft, eine Funktion, ein System reduzieren. Vielfalt und Entwicklung gäbe es nicht mehr. Dieses Problem löst Ram Mall im Rahmen seiner *analogischen Hermeneutik*.²⁶⁶ Philosophie ist nach Mall eine *philosophia perennis* – sie gehört also niemandem allein. Mall versteht darunter, dass Philosophie nicht allein griechisch-europäischen Ursprungs ist, sondern mindestens drei Geburtsorte vorweisen kann: Griechenland, China und Indien.²⁶⁷ Deshalb steht interkulturelle Philosophie nicht für eine Disziplin der Philosophie, sondern begleitet vielmehr alle philosophischen Traditionen als Betrachtungsweise. (Mall 2012, 22f.) Damit ist die interkulturelle Philosophie im Wesentlichen eine Tautologie, weil Philosophie etymologisch sämtliche Formen des Wissens beinhaltet. In der philosophischen Praxis bspw. Deutschlands sind außereuropäische Philosophien meist noch nicht im universitären Curriculum angekommen.

Mall sucht eine Methode diese Pluralität weder als eine komparative, noch als eine relativistische Philosophie behandeln zu können. Interkulturelle Philosophie nimmt daher die Pluralität der Philosophien zum Ausgangspunkt, die nicht radikal voneinander verschieden sind. (Mall 2012, 28) Um einer jeden philosophischen Ansicht deshalb gerecht werden zu können, ist Mall der Ansicht, dass eine Hermeneutik die Überlappungen – ebenso wie bei Bellah – zwischen den Philosophien aufdecken kann. Die Hermeneutik ermöglicht nach

²⁶⁶ Ram Adhar Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995. Ders.: *Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg*. München: Verlag Karl Alber 2012.

²⁶⁷ Ram Adhar Mall/Heinz Hülsmann: *Die drei Geburtsorte der Philosophie*. Bonn: Bouvier 1989.

Mall den anderen Standpunkt als anderen zu akzeptieren, ohne ihn auf den eigenen reduzieren zu müssen.

„So ist das hermeneutische Unternehmen weder eine kontinuierliche Verlängerung des Selbstverstehens noch ein völliger Bruch mit diesem, sondern führt zu einer beharrlichen Untersuchung nach Überlappungen, mögen diese noch so minimal sein, und nur darin bestehen, dass man Gegenpositionen nur das Recht, Position zu sein, einzugestehen.“ (Mall 2012, 26)

Malls Ansatz ist damit vorthoretisch, weil man vor jeder Kommunikation, unabhängig von anderen, der anderen Position das Recht eingestehen kann, auch eine Position zu sein. Analogisch ist Malls Hermeneutik insofern, als dass es ihr nicht um „allgemeine Oberbegriffe des Verstehens“ (Mall 2012, 28) geht, sondern um die verschiedenen Verhaltensmuster. (ebd.) Diese Verhaltensmuster werden dann in einer logischen Analyse analog zwischen den Gesprächsteilnehmern definiert. Dass generiert für Mall ein „Verstehen trotz bestehender Differenz.“ (Mall 2012, 29) Ein Verstehen wird damit im Rahmen des Eigenen möglich, wobei Konsens zwischen den Teilnehmern in den Überlappungen besteht. Mall betont, dass das Subjekt dabei nicht ontologisiert wird, sondern sich in den eigenen kulturellen Grenzen eingebettet transzendiert.

„Analogische Hermeneutik ermöglicht Toleranz, den Aufbau von wechselseitigem Respekt und Konsensbildung im Horizont von Überlappungen. Das Subjekt der analogischen Hermeneutik ist dabei kein ontologisch-hypostasierendes, sondern ein es bleibt stets das seinem jeweils gegebenen kulturellen Bezugsrahmen real verhaftete, aber sich selbst transzendierende Subjekt.“ (Mall 2012, 29)

Ein Verstehen des Anderen ist somit nach Mall rein sprachlich möglich und ausschließlich rational. Damit reduziert sich ein kommunikativer Akt auf einen Austausch von Informationen, die im Anschluss an das Gespräch intrasubjektiv verarbeitet und kategorisiert werden. Mall lässt im Gegensatz zu Wittgenstein die non-linguistischen Komponenten – wie Gestik, Mimik, Leiblichkeit – intersubjektiver Kommunikationen außer Acht. Malls Überlappungen bilden dann doch einen dritten Raum, auch wenn dieser keiner eigenständigen Ontologie angehört. Doch aufgrund der je einzelnen Reflexionen im Selbst und der Gemeinsamkeiten in der Überlappung wird der Raum des Gemeinsamen in der Überlappung zum analysierbaren dritten Raum des Zwischen, ohne von den beteiligten Personen getrennt zu sein. Die analogische Hermeneutik ist damit als grundlegende Einstellung zwar

eine sämtlichen Gesprächen vorausgehende vorthoretische Einstellung. Als diskursanalytische Methode berücksichtigt sie allerdings lediglich die sprachlichen Aussagen der Diskursteilnehmer, indem sie diese hermeneutisch analysiert, um die Ergebnisse anschließend intrasubjektiv und reflexiv in Analogie zum Eigenen in Relation zu setzen.

In Malls Analyse fehlt somit die intrasubjektive Wechselwirkung mentaler, kognitiver und motorischer Ereignisse, die bei jedem Sprachspiel fortdauernd stattfinden. Damit widerspricht Mall aber keineswegs Wittgensteins Ansichten. Vielmehr stellt Mall einen Ansatz zur Disposition, der erlaubt sowohl die Eigenhermeneutik als auch die Fremdhermeneutik zu berücksichtigen.

2.iii. Am Ende bleibt das „Durcheinander“

In einem Gespräch ist eine Reaktion auf vorangehende Aktionen gleichsam die Aktion für eine folgende Reaktion. D. h. wir reagieren bereits unmittelbar auf Vorhergehendes. Das heißt nicht, dass nicht nach einem Gespräch andere reflexive Analysen des Gesprächs ablaufen können. Doch bereits während eines Gesprächs laufen gleichzeitig, wie Wittgenstein zeigen kann, sowohl Emotions- als auch Benehmens-Sprachspiele ab. Dieses „Durcheinander“ beider Sprachspiele ist grundlegend für jeden Menschen, sodass diese Ansicht generalisierbar ist. Mit Merleau-Pontys Chiasmus konnte bereits auf die intersubjektive Kontextualisierung hingewiesen werden. Die Achse, an der sich Emotions- und Benehmens-Sprachspiel der beteiligten Personen kreuzen, ist damit nicht nur dritter Raum der Analyse, sondern vor allem deren Verhalten. Die beteiligten Personen bleiben durch ihren leiblichen Bezug primordial als diese Personen Teil der Welt, in der ihre Handlungen am Ende jeweils unerklärbare Grundlagen ihrer Sprachspiele eines Bezugssystems sind, für die sie sich entschieden haben. Eine Beschreibung dieses Verhaltens ermöglicht einen approximativen Einblick in das Bezugssystem des Anderen und erlaubt dadurch die Entwicklung einer eigenen Identität.

Dennett und Dawkins unterstützen mit ihren Arbeiten die hier vorgeschlagene Ansicht. Ihre Untersuchungen zu Religionen verdeutlichen die weltbezogene und nicht ausschließlich religiöse Funktion von Religion, weil sich ein Biologe und ein Philosoph mit den Eigenschaften und Ursprüngen von Religionen – also keine klassischen biologischen und philosophischen Themen – auseinandersetzen. Ihre Ergebnisse legen die Grenzen reduktionistischer Ansätze dar: Der Alleingeltungsanspruch marginalisiert und vernachlässigt die Reliabilität und Kreativität menschlichen Handelns. Der Alleingeltungsanspruch liegt Dennett und Dawkins zufolge in der Natur und wird auch nur in der Natur gesucht. Kultu-

relle Aspekte werden dabei nicht berücksichtigt. M. a. W., die Konstruktion eines Alleingeltungsanspruches der Natur durch die Natur überholt sich in seiner Elaboration selbst.

Auseinandersetzungen über die Welt erschließen sich uns lediglich sprachlich. Zieht man deshalb Wittgensteins Ansicht von Bezugssystemen als deontologische Grundlageneinstellung in Betracht, gibt es kein Wesen kultureller Sprachspiele. Allein in der Beschreibung des Verhaltens von Menschen liegt die Möglichkeit, Entscheidungen anderer Menschen zu erfassen. Ein Sprachspiel zu spielen ermöglicht daher den Anderen, eine basale Erkenntnis über die eigenen Entscheidungen zu erlangen. Religion ist somit lediglich als religiöses Sprachspiel aufgrund des Verhaltens von Menschen zu beschreiben. Die Ambiguität der Beschreibungen aufgrund der Dichotomie eigener Zuschreibungen und anderer Selbstbeschreibungen erfordert deshalb eine multiperspektivische Beschreibungsvielfalt kultureller Phänomene.

Somit stellt sich auch nicht mehr die Frage, ob Religion und Biologie vereinbar sind – solange man die Regeln der Sprachspiele akzeptiert und nicht Resultate erwartet, die man ohnehin nicht erhalten hätte. M. a. W., untersuchen Biologen oder Kognitionswissenschaftler Religionen, fallen die Resultate im Rahmen von Beschreibungen des Biologie-Sprachspiels oder des Kognitions-Sprachspiels aus. Untersuchbar ist somit immer nur die religiöse *Rede*, die physikalische *Rede*, die biologische *Rede* im Philosophie-Sprachspiel. Will man allerdings die *religiöse* Rede, die *physikalische* Rede, die *biologische* Rede untersuchen, braucht es die jeweiligen Sprachspiele – insofern die Pluralität der Disziplinen.

3. Literaturverzeichnis

Albritton, Rogers: Wittgenstein's use of Criterion. In: *Journal of Philosophy* LVI 1958. S. 845-857.

d'Aquili, Eugene: The Biopsychological Determination of Culture. In: *Current Topics in Anthropology: Theory, Methods and Content*. Reading/Massachusetts: Addison-Wesley. Band3, 1972. S. 1-29.

Aristoteles: *Metaphysik*. 1. Buch. Hamburg: Meiner 1989.

Atran, Scott: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2002.

Ayer, Alfred Jules: *The Problem of Knowledge*. London: Macmillan 1956.

Barrett, Justin: Exploring the Natural Foundations of Religion. In: *Trends in Cognitive Science* 4, 2000. S. 29-34.

Ders.: *Why Would Anyone Believe in God?*. Rowman: AltaMira Press 2004.

Ders.: The Naturalness of Religious Concepts. An Emerging Cognitive Science of Religion. In: *New Approaches to the Study of Religion*. Hrsg. von Peter Antes / Armin W. Geertz / Randi R. Warne. Berlin: De Gruyter 2008.

Barrington, Daines: Experiments and Observations on the Singing of Birds. In: *Philosophical Transactions* 63. 1773-1774. S. 249 - 291.

Barsalou, Lawrence W. et.al.: Embodiement in Religious Knowledge. In: *Journal of Cognition and Culture*. Vol. 5, Issue 1, 2005. S. 14-57.

Beckermann, Ansgar: *Gründe und Ursachen*. Kronberg/Ts.: Scriptor 1977.

Ders.: *Einführung in die analytische Philosophie des Geistes*. Berlin/New York: de Gruyter 2001².

Bellah, Robert N.: *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge/Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2011.

Blackmore, Susan: *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press 1996. (Dt.: *Die Macht der Meme*. Berlin: Spektrum Akademischer Verlag 2000.)

Bloom, Paul: *Descartes' Baby. How the science of child development explains what makes us human.* New York: Basic Books 2004.

Ders.: Is God an accident? In: *The Atlantic* 2005.

Blume, Michael: Evolutionsgeschichte der Religion – Glauben stärkt Kooperation und Reproduktion. In: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Band 29, 2008. S. 21-38.

Ders.: Evolutionsforschung zu Religiosität und Religionen – Die neue Dynamik „religionsbiologischer“ Forschungen. In: *Handbuch der Religionswissenschaft*. Hrsg. von Udo Tworuschka und Ulrich Klöcker. Band 22, EL 2009.

Ders. : *Neurotheologie*. Marburg: Tectum 2009.

Ders.: *Evolution und Gottesfrage. Charles Darwin als Theologe*. Freiburg: Herder 2013.

Boyer, Pascal: *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press 1994.

Ders.: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books. 2001.

Brink, David O.: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. New York: Cambridge University Press 1989.

Brown, Steven: *The 'Musilanguage' Model of Music Evolution*. In: *The Origins of Music*. Edited by Nils Wallin, Björn Merker, and Steven Brown. Cambridge, Massachusetts/London 2000. S. 271-300.

Bulbulia, Joseph: The Evolution of Religion. In: Robin Dunbar/Louise Barrett (Eds.): *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. Oxford: Oxford University Press 2007. S. 621-636.

Buller, David J.: *Adapting Minds*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 2006.

Bunge, Mario/Mahner, Martin: *Über die Natur der Dinge. Materialismus und Wissenschaft*. Stuttgart: Hirzel 2004.

Burge, Tyler: Individualism and the Mental. In: *Midwest Studies in Philosophy*, no. 4, 1979. S. 73-121.

- Ders.: Individualism and the Mental. In: *Midwest Studies in Philosophy*. 4/1, 1979. S. 73-121.
- Busch, Eberhard (Hrsg.): *Calvin-Studienausgabe*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1994ff.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. 3. Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Gesammelte Werke Band 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag. 2002.
- Ders.: *Die Kantischen Elemente in Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*. ECW Band XVI 2003.
- Ders.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. ECW VI. Hamburg: Felix Meiner 2009.
- Cavalli-Sforza, Luca: *Reconstruction of Human Evolution: Bringing Together Genetic, Archaeological, and Linguistic Data*. In: Proceedings of the National American Academy of Science. 85/1988. S. 6002-6008.
- Ders.: *Stammbäume von Völkern und Sprachen*. In: Spektrum Wissenschaft 2000.
- Cavell, Stanley: *The Claim of Reason*. Oxford: Clarendon Press. 1979.
- Chalmers, David: What is a neural correlate of consciousness? In: Thomas Metzinger: *Neural correlates of consciousness*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 2000.
- Clark, Andy/Chalmers, David: The Extended Mind. In: *Analysis* 58, 1998. S. 7-19.
- Coakley, Sarah: *Powers and Submissions. Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell. 2002.
- Dies.: *The Spiritual Sense. Perceiving God in Western Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press 2012.
- Comte, Auguste: *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*. In: *Œuvre d'Auguste Comte*. Band 7. Paris: Édition Anthropos. 1968-1971.
- Crosby, Donald A.: *Faith and Reason*. New York: State University of New York Press 2011.
- Dalferth, Ingolf U. (Hrsg.): *Sprachlogik des Glaubens*. München: Chr. Kaiser Verlag 1974.
- Ders.: *Religiöse Rede von Gott*. München: Chr. Kaiser Verlag. 1981.

Damasio, Antonio: *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des menschlichen Bewusstseins*. München: List 2000.

Ders.: *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. München: List 2004.

Ders.: *Der Spinoza Effekt: Wie Gefühle unser Leben bestimmen*. München: List 2004.

Dancy, Jonathan: *Moral Reasons*. Oxford: John Wiley & Sons 1993.

Darwin, Charles: *The Expressions of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray 1872. (Dt.: *Der Ausdruck der Gemüthsbewegungen bei dem Menschen und den Thieren*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagsbuchhandlung 1877.)

Ders.: *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray, ²1882.

Davidson, Donald: Mental Events. In: *Experience and Theory*. Edited by Lawrence Foster and J. W. Swanson. Boston: Cambridge University Press 1971. S. 79-101.

Ders.: Knowing One's Own Mind. In: *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 60, Nr. 3, 1987. S. 441-458.

Ders.: First person authority. In: Ders.: *Subjektive, Intersubjektiv, Objektive*. Oxford: Oxford University Press 2001.

Dawkins, Richard: *God Delusion*. London: Bantam Press 2006.

Ders.: *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press 1976. (Dt.: *Das egoistische Gen*. Berlin: Springer 1978.)

Ders.: *The extended phenotype*. Oxford 1982.

Ders.: Viruses of the Mind. In: Bo Dahlbom (Hrsg.): *Dennett and his Critics*. Oxford: Blackwell 1993. S. 13-27.

Dennett, Daniel: *Content and Consciousness*. London: Routledge 1969.

Ders.: *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1987.

Ders.: *Consciousness Explained*. Boston: Brown 1991a.

Ders.: Real Patterns. In: *Journal of Philosophy*. 88/1991b. S. 27-51.

Ders.: Instead of Qualia. In: *Consciousness in Philosophy and Cognitive Science*. Hrsg. von A. Revensuo/M. Kampainen. Hillsdale: Lawrence Erlbaum 1994. S. 129-139.

Ders.: *Darwin's Dangerous Idea*. New York: Simon & Schusters 1995.

- Ders.: *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking 2006. (Dt.: *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*. Berlin: Insel 2008.)
- Dennett, Daniel/Plantinga, Alvin: *Science and Religion. Are they compatible?* Oxford: Oxford University Press 2011.
- Descartes, René: *Meditationen*. Hamburg: Verlag Felix Meiner 2009.
- Dethloff, Klaus/Nagl, Ludwig/Wolfram, Friedrich (Hrsg.): *Die Grenze des Menschen ist göttlich*. Berlin: Parerga Verlag 2007.
- Eliade, Mircea: *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2007.
- Essler, Wilhelm /Mamat, Ulrich: *Die Philosophie des Buddhismus*. Darmstadt: WBG 2006. S. 201.
- Falk, Dean: *Wie die Menschheit zur Sprache fand. Mütter, Kinder und der Ursprung des Sprechens*. München 2010.
- Fechner, Gustav Theodor: *Elemente der Psychophysik*. Paderborn: Aischines 2013.
- Garfield, Jay: *The Fundamental Wisdom of the Middle Way*. Oxford: Oxford University Press 2005.
- Goodman, Nelson: *Fact, Fiction and Forecast*. Indianapolis: Bobbs-Merrill 1955.
- Guest, Mathew/Arweck, Elisabeth (Hrsg.): *Religion and Knowledge*. Surrey: Ashgate 2012.
- Hailer, Martin: *Glauben und Wissen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006.
- Hempel, Carl Gustav : The Function of General Laws in History. In: *The Journal of Philosophy*. Band 39, 1942. S. 35-48.
- Ders.: Deduktiv-Nomological versus Statistical Explanation. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. Vol. 3, 1962. S. 9-33.
- Ders.: Explanations in Science and History. In: *Frontiers in Science and Philosophy*. Hrsg. von Robert G. Colodny. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1962.
- Höfner, Markus: *Sinn, Symbol, Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck 2008.

Feuerbach, Ludwig: *Über Philosophie und Christentum*. Ansbach 1839.

Ders.: *Das Wesen des Christentums*. Leipzig 1841.

Ders.: *Vorlesungen über das Wesen des Christentums*. Leipzig 1851.

Frazer, James George: *The Golden Bough*. New York: Macmillan 1890. (Dt.: *Der goldene Zweig*. Reinbeck: Rowohlt 2004.)

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler psychoanalytischer Verlag 1930.

Fromm, Erich: *Psychoanalyse und Religion*. München: DTV 2004.

Fuchs, Thomas: *Leib – Raum – Person*. Stuttgart: Klett Cotta 2000.

Fuller, Robert C.: *The Body of Faith*. Chicago: The University of Chicago Press 2013.

Gabriel, Gottfried: *Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Von Descartes zu Wittgenstein*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998.

Geertz, Armin: Brain, Body and Culture: A Biocultural Theory of Religion. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 22, 2010. S. 304-321.

Geertz, Clifford: *Interpretation of Culture*. New York: Harper Collins Publishing 1973.

Giedd, Jay N. et.al.: Brain development during childhood and adolescence: a longitudinal MRI study. In: *nature neuroscience*. Vol. 2, no. 10, 1999. S. 861-863.

Glock, Hans-Johann: Innen und Außen: ‚Eine ganze Wolke von Philosophie kondensiert zu einem Tröpfchen Sprachlehre‘. In: *Wittgenstein über die Seele*. Hrsg. von Eike von Savigny und Oliver Scholz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S. 233-252.

Guggenbühl, Allen: *Pubertät – echt ätzend. Gelassen durch die schwierigen Jahre*. Herder: Freiburg im Breisgau 2000.

Guttenplan, S. D. (Hrsg.): *Mind and Language*. Oxford: Oxford University Press 1971. S. 43-65.

Günzel, Stephan/Windgätter, Christoph: Leib/Raum: Das Unbewusste bei Maurice Merleau-Ponty. In: *Das Unbewusste in aktuellen Diskurse. Anschlüsse*. Hrsg. von Michael B. Buchholtz/Günter Götde. Gießen: Psychosozialverlag 2005. S. 582-613.

Harris, Sam : *The End of Faith. Religion, Terror and the Furture of Reason*. New York: W. V. Norton 2004.

Ders.: *Letter to a Christian Nation*. New York: Knopf 2006.

Haight, John F.: *God and the New Atheism*. London: Westminster John Knox Press 2008.

Heinzelmann, Gerhard: *Animismus und Religion: eine Studie zur Religionspsychologie der primitiven Völker*. Gütersloh: Bertelsmann 1913.

Hitchens, Christopher: *God is not Great. How Religion Poisons Everything*. New York: Twelve Books 2007.

Hoyle, Fred: *The intelligent universe*. London: Michael Joseph Limited 1983.

Hume, David: *The Natural History of Religion*. London 1779.

Ickelsamer, Valentin: *Teutsche Grammatica*. Augsburg 1534. Frank C. Keil: *Semantic and Conceptual Development*. Cambridge/Massachusetts: University Press 1979.

Jackson, Frank: Appendix A (For Philosophers). In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53/1993. S. 899-903.

Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999.

Johannsen, Dirk: Religion als Nebenprodukt der Evolution. In: *Das Prinzip Evolution. Darwin und die Folgen für Religionstheorie und Philosophie*. Hrsg. von Oliver Krüger/Guido Vergauwen. Stuttgart: Kohlhammer 2010.

Johnstone, Brick et.al.: Right Parietal Lobe-Related ‚Selfness’ as the Neuropsychological Basis of Spiritual Transcendence. In: *The Journal for the Psychology of Religion*, 22/2012. S. 267-284.

Kalupahana, David: *Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way*. Delhi: Motilal Banarsidas 2005.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Vorrede zur zweiten Auflage. B XVII. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974.

Keil, Frank C.: *Semantic and Conceptual Development*. Cambridge/Massachusetts: University Press 1979.

Kelemen, Deborah: Are Children „Intuitive Theists“? Reasoning about Purpose and Design in Nature. In: *Psychological Science*, vol. 15, no. 5, 2004. S. 295-301.

Klann, Juliane: Psycholinguistik und Neurolinguistik: Verarbeitung und Repräsentation von Gebärdensprache im Gehirn. In: *Handbuch Deutsche Gebärdensprache. Sprachwissenschaftliche und anwendungsbezogene Perspektiven*. Hrsg. von Hanna Eichmann/Martje Hansen/Jens Heßmann. Seedorf: Signum 2012. S. 271-292.

Klein, Ralf-Thomas: *Können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen sein?* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2012.

Kim, Jaegwon: Events as Property Exemplifications. In: *Action Theory*. Hrsg. von M. Brand/D. Walton. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1976. S. 159-177.

Ders.: Epiphenomenal and Supervenient Causation. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 9, 1984. S. 257-270.

Kivy, Peter: *Introduction to a Philosophy of Music*. Oxford: Oxford University Press 2002.

Kreis, Guido: *Cassierer und die Formen des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

Krüger, Oliver/Thürig, Susanne: Das Prinzip Evolution oder: Die Darwinisierung der Kultur und Religion. In: *Das Prinzip Evolution. Darwin und seine Folgen für Religionstheorie und Philosophie*. Hrsg. von Mario Delgado, Oliver Krüger und Guido Vergauwen. Stuttgart: Kohlhammer 2010. S. 9-25.

Lanz, Peter: *Menschliches Handeln zwischen Kausalität und Rationalität*. Frankfurt am Main: Athenäum 1987.

Laube, Martin: *Im Bann der Sprache*. Berlin/New York: de Gruyter 1999.

Lawson, E. Thomas/McCauley, Robert N.: *Rethinking Religion. Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press 1990.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlung über den menschlichen Verstand*. Frankfurt am Main: Insel 1961.

Leipold, Enrico et.al.: A *de novo* gain-of-function mutation in SCN11A causes loss of pain perception. In: *nature genetics*. September 2013.

Levine, Joseph: Materialism and Qualia: The Explanatory Gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly*, 64/1983. S. 354-361.

Ders.: On Leaving Out What It's Like. In: *Consciousness: Psychological and Philosophical Essays*. Hrsg. von M. Davies/G.W. Humphreys, Oxford: Blackwell 1993. S. 121-136.

Liebsch, Ulrike: *Kortikale Verarbeitung von bewegungs- und sprachrelevanten visuellen Stimuli bei Gehörlosen, Gebärdensprachdolmetschern und Hörenden – eine Untersuchung mit funktioneller Kernspintomographie*. Saarbrücken: Akademiker Verlag 2012.

Luhmann, Niklas: *Die Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977.

Ders.: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002.

Macdonald, Paul A.: *Knowledge and the Transcendent*. Washington: The Catholic University of America Press 2009.

Mach, Ernst: *Die Analyse der Empfindungen und des Physischen zum Psychischen*. Darmstadt: WBG 1991

Malcolm, Norman: Wittgenstein's Philosophical Investigations. In: *Philosophical Review*. Vol. 63, no. 4, 1954. S. 530-559.

Ders.: *Wittgenstein: A Religious Point of View*. Hrsg. von Peter Winch. Ithaca: Cornell University Press 1994.

Mall, Ram Adhar/Hülsmann, Heinz: *Die drei Geburtsorte der Philosophie*. Bonn: Bouvier 1989.

Ders.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

Ders.: *Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg*. München: Verlag Karl Alber 2012.

McCauley, Robert: *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press 2011.

McGrath, Alister: *Why God won't go away*. London: Society for the Promoting Christian Knowledge 2011.

Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter 1965.

Ders.: *Das Auge und der Geist*. Reinbeck: Rowohlt 1967.

- Ders.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Wilhelm Fink Verlag 2004.
- Miehling, Klaus: *Gewaltmusik – Musikgewalt: Populäre Musik und die Folgen*. Würzburg: Königshausen und Neumann 2006.
- Ders.: *Gewaltmusik. Populäre Musik und Werteverfall*. Berlin: epubli 2010.
- Mill, John Stuart: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London: Longmans 1865.
- Miller, Geoffrey: *The mating mind. How sexual choice shaped the evolution of human nature*. New York: Double Day 2000.
- Mithen, Steven: *The Singing Neandertals – The Origins of Music, Language, Mind and Body*. Cambridge: Massachusetts 2006.
- Nagel, Thomas: What it is like to be a bat? In: *The Philosophical Review*. Ithaca: Cornell University 83/1974. S. 435–450.
- Ders.: *A Philosopher defends Religion*. In: The New York Review of Books. 27/2012.
- Ders.: *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.
- Nagy, Zoltan et.al.: Maturation of white matter is associated with the development of cognitive functions during childhood. In: *Journal of Cognitive Neuroscience*, Nr. 16, 2004. S. 1227-1233.
- Neuweiler, Gerhard/Ligeti, Györgi: *Motorische Intelligenz – Zwischen Musik und Naturwissenschaft*. Berlin: Wagenbach 2007.
- Newberg, Andrew/d'Aquili, Eugene: *Why God won't go away. Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books 2001. (Dt.: *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*. München/Zürich: Piper 2001.)
- Nielsen, Kai/Phillips, Dewy Z.: *Wittgensteinian Fideism?* London: SCM Press 2005.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*. Chemnitz: Verlag Ernst Schmeitzner 1883.
- Ders.: *Zur Genealogie der Moral*. Leipzig: Verlag C. Naumann 1887.
- Ders.: *Der Antichrist*. Leipzig: Verlag C. Naumann 1895.

Nieuwenhuis, Anton Willem: *Die Wurzeln des Animismus: eine Studie über die Anfänge der naiven Religion, nach den unter primitiven Malaien beobachteten Erscheinungen*. Leiden: Brill 1917.

Orth, Ernst Wolfgang: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann 1996.

Paley, William: *A View of the Evidences of Christianity*. London: Weybridge 1817.

Ders.: *Natural History: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. London: Weybridge 1802.

Ders.: *Natural Theology*. Philadelphia 1802.

Pacyna, Tony: *Musilinguistik*. Nordhausen: Traugott Bautz 2012.

Phillips, Dewi Z.: Religiöse Glaubenansichten und Sprachspiele. In: Ingolf U. Dalferth (Hrsg.): *Sprachlogik des Glaubens*. München: Chr. Kaiser Verlag 1974.

Pinker, Steven: *The Language Instinct*. New York: William Morrow 1994. (Dt.: *Der Sprachinstinkt*. München: Kindler 1996.)

Place, Ullin T.: Is Consciousness a Brain Process? In: *British Journal of Psychology* 47, 1956. S. 44-50.

Plantinga, Alvin: *God and Other Minds*. Ithaca/London: Cornell University Press 1967.

Ders.: *Warrant: The Current Debate*. Oxford: Oxford University Press 1993a.

Ders.: *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press 1993b.

Ders.: Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal? In: *Analytische Religionsphilosophie*. Hrsg. von Christoph Jäger. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. S. 317-330.

Ders.: *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press 2000.

Ders.: *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press 2011.

Portmann, Adolf: *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Reinbek 1956.

Priest, Stephen: *Merleau-Ponty*. London: Routledge 1998.

Putnam, Hilary: The meaning of ‚meaning‘. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, no. 7, 1975. S. 131-191.

Ders.: *Reasons, Truth and History*. Cambridge/Mass.: Cambridge University Press 1981.

Pyysiäinen, Ilkka: Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art. In: *Journal for the Cognitive Science of Religion* No.1, 2013. S. 5-28.

Quante, Michael: Mentale Verursachung: Die Krisis des nicht-reduktiven Physikalismus. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 47, 1993. S. 615-629.

Quine, Willard van Orman: *Word and Object*. Cambridge/Massachusetts: Cambridge University Press 1960.

Quinn, Philip L.: Auf der Suche nach den Fundamenten des Theismus. In: *Analytische Religionsphilosophie*. Hrsg. von Christoph Jäger. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1998. S. 331-353.

Richardson, Robert C.: *Evolutionary Psychology as Maladapted Psychology*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 2007.

Rohs, Peter: Handlungen und Ereignisse. In: *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 54, 2000. S. 1-22.

Russell, Bertrand: On Denoting. In: *Mind*. New Series. Vol. 14, no. 56, 1905. S. 479-493.

Russell, Stuart J. & Norvig, Peter: *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. New Jersey: Prentice Hall 2003.

Rust, Alois: *Wittgensteins Philosophie der Psychologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.

Ryle, Gilbert: *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart: Reclam 1969

Sacks, Oliver: *Der einarmige Pianist. Über Musik und das Gehirn*. Reinbek: Rowohlt 2008.

Sandrak, Aleksandar S.: *A Comparison of John Calvin and Alvin Plantinga's Concept of Sensus Divinitatis: Phenomenology of Sense of Divinity. With Interview and Comments of Alvin Plantinga*. Lewiston: Edwin Mellen Press 2011.

von Sass, Hartmut: *Sprachspiele des Glaubens*. Tübingen: Mohr Siebeck 2010.

von Savigny, Eike: *Der Mensch als Mitmensch*. München: DTV 1996.

Schalk, Peter (Hrsg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala University Press 2013.

Schilling Stefan: Zur Epistemologie intentionaler Einstellungen. In: *Philosophie des Geistes/Philosophie der Psychologie*. Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft. Hrsg. von Elisabeth Leinfellner, Rudolf Haller, Adolf Hübner, Werner Leinfellner, Paul Weingartner. Band 11. Wien: Holder-Pichler-Tempsky 1985. S. 367-369.

Schmidt, Jan Cornelius: *Instabilität in Natur und Wissenschaft: eine Wissenschaftsphilosophie der nachmodernen Physik*. Berlin: de Gruyter 2008.

Shoemaker, Sydney: *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca: Cornell University Press 1963.

Schönbaumsfeld, Genia: Wittgenstein über religiösen Glauben. In: *Der Denker als Seiltänzer. Ludwig Wittgenstein über Religion, Mystik und Ethik*. Hrsg. von Ulrich Arnsward und Anja Weinberg. Düsseldorf: Parerga 2001.

Schüler, Sebastian: *Religion, Kognition, Evolution. Eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Cognitive Science of Religion*. Stuttgart: Kohlhammer 2012.

Skinner, Burrhus Frederic: *Science and Human Behavior*. Toronto: The Macmillan Company 1953.

Smart, John Jamieson Cartwell: Sensations and Brain Processes. In: *Philosophical Reviews* 58, 1959. S. 141-156.

Smith, Michael: *The Moral Problem*. Oxford: Wiley-Blackwell 1994.

Sober, Elliot/Wilson, David Sloan: *Unto Others – The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*. Harvard: Harvard University Press 1999.

Sosa, Ernest: Mind-Body Interaction and Supervenient Causation. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 9, 1984. S. 271-281.

Sperber, Dan: An Objection to the Memetic Approach to Culture. In: Robert Aunger (Hg.): *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford: Oxford University Press 2000. S. 163-173.

Stark, Rodney/Finke, Rogers: *Acts of Faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press 2000.

Steineck, Christian: *Der Leib in der japanischen Bioethik*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

Stoecker, Ralf: *Was sind Ereignisse?* Berlin: De Gruyter 1992.

Strawson, Peter Frederick: *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen 1959.

Swinburne, Richard: Personal identity: The Dualist Theory. In: Sydney Shoemaker & Richard Swinburne: *Personal Identity*. Oxford: Oxford University Press 1996. S. 1-66.

Ders.: *The evolution of the soul*. Oxford: Oxford University Press 1986.

Ders.: *Dualism intact*. In: Faith and Philosophy 13. S. 68-77.

Tennyson, Alfred: *Idylls of the king*. Penguin Classics. O. J.

ter Hark, Michel: Mind as Expression. In: *Philosophie des Geistes/Philosophie der Psychologie*. Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft. Hrsg. von Elisabeth Leinfellner, Rudolf Haller, Adolf Hübner, Werner Leinfellner, Paul Weingartner. Band 11. Wien: Holder-Pichler-Tempsky 1985. S. 391-393.

Ders.: Wittgenstein und Russell über Psychologie und Fremdpsychisches. In: *Wittgenstein über die Seele*. Hrsg. von Eike von Savigny und Oliver R. Scholz. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. S. 84-106.

Thompson, Paul et.al.: Localizing age-related changes in brain structure between childhood and adolescence using statistical parametric mapping. In: *Neuroimage*. No. 9, 1999. S. 587-597.

Tillich, Paul: *Die verlorene Dimension*. Hamburg: Furche 1962.

Tomasello, Michael/Rakoczy, Hannes: Was macht menschliche Erkenntnis einzigartig? Von individueller über geteilte zu kollektiver Intentionalität. In: *Kollektive Intentionalität*. Hrsg. von Hans Bernhard Schmid und David P. Schweikard. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009. S. 697-736.

Tye, Michael: Reflections on Dennett and Consciousness. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 53/1993. S. 893-898.

Ders.: *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 1995.

Vanhoozer, Kevin/Warner, Martin: *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology*. Surrey: Ashgate 2007.

Varela, Francisco J./Thompson, Evan/Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press 1991. (Dt.: *Der mittlere Weg der Erkenntnis*. Bern/München/Wien: Scherz. 1992.)

Voland, Eckart: Evaluating the Evolutionary Status of Religiosity and Religiousness. In: Eckart Voland/Wulf Schievenhövel (Hrsg.): *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin/Heidelberg: Springer 2009. S. 9-24.

Vossenkuhl, Wilhelm: *Ludwig Wittgenstein*. München: Beck 1995.

Waldenfels, Bernhard: *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980.

Walter, Sven: *Mentale Verursachung*. Paderborn: mentis 2006.

Waxman, Stephen George et.al.: Specificity in central myelination: Evidence for local regulation of myelin thickness. In: *Brain Research*, Nr. 292, 1984. S. 179-185.

Weinrich, Michael: *Religion und Religionskritik*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2011.

Welsch, Wolfgang: *Αἰσθησις. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*. Stuttgart: Klett-Cotta 1987.

Ders.: Der animalische Ursprung der Ästhetik. In: Ders.: *Blickwechsel. Neue Wege der Ästhetik*. Stuttgart 2012a. S. 211 - 251.

Ders.: *Mensch und Welt. Eine evolutionäre Perspektive der Philosophie*. München: Beck 2012b.

Wilson, David Sloan: *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press 2002.

Ders.: Beyond demonic memes - why Richard Dawkins is wrong about religion. In: *eSkeptic* vom 4. Juli 2007.

Whitford, Thomas J. et.al.: Brain maturation in adolescence: concurrent changes in neuroanatomy and neurophysiology. In: *Human Brain Mapping*. No. 28, 2007. S. 228-237.

Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: Werkausgabe in 8 Bänden. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Ders.: *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Ders.: *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*. Werkausgabe Band 7. Frankfurt am Main 1984.

Ders.: *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Ders.: *Über Gewissheit*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Ders.: *Vorlesungen 1930-1935*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1984.

Ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989.

Ders.: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Über Inneres und Äußeres*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993.

Ders.: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalysen und religiösen Glauben*. Frankfurt am Main: Fischer 2005.

Wynn, Mark R.: *Faith and Place*. Oxford: Oxford University Press 2009.

CURRICULUM VITAE



Tony Pacyna

Hauptstr. 42
72127 Kusterdingen (Tübingen)
0176 - 320 364 85
Tony.Pacyna@uzh.ch

geboren am 01.12.1979
in Halle/Saale
verheiratet, 1 Kind (4 Jahre)

AKADEMISCHER WERDEGANG

08/2012-07/2014	Doktoratsstudium am Philosophischen Seminar der Universität Zürich „Am Ende bleibt das ‚Durcheinander‘ – die Sprachspiele der New Atheists“ Erstgutachterin: Prof.‘in Dr. Katia Saporiti Zweitgutachter: Prof. Dr. Ingolf U. Dalferth Verteidigt am 3. Juli 2014
-----------------	---

STUDIUM

10.2011	Abschluss des Magisterstudiums Universität Jena Magisterarbeit „Musik und Sprache: eine philosophische Untersuchung evolutionsbiologischer Ursprungstheorien“ (veröffentlicht unter: „Musilinguistik“, Traugott Bautz, 2012) Gesamtprädikat: 1,8
05/2006-04/2010	studentische Hilfskraft von Prof. Dr. Udo Tworuschka (Lehrstuhl für Religionswissenschaft, FSU Jena) Etablierung des Bachelorstudienganges Religionswissenschaft, inkl. Akkreditierung; ferner die Organisation von Fachexkursionen, vorlesungsbegleitende Tutorien, Studieneinführungstage, Organisation von Vortragsreihen (Mensching-Reihe), inhaltliche und systematische Mitarbeit an Büchern
12/2007-06/2010	studentische Hilfskraft von Prof. Dr. Wolfgang Welsch (Lehrstuhl für Theoretische Philosophie, FSU Jena) Mitarbeit am Forschungsprojekt „Interdisziplinäre Anthropologie: Fortwirken der Evolution im Menschen - Humanspezifika - Objektivitätschancen der Erkenntnis“ (EHO); ferner verschiedene Vortragsreihen zur Neuroästhetik, Philosophie des Geistes; ebenso Workshops
04/2009-06/2010	studentische Hilfskraft von Prof. Dr. Klaus Vieweg (Professur für Deutschen Idealismus, FSU Jena) Ferner Workshops zum Deutschen Idealismus und dem Bildungsbegriff; internationale Tagungen zum Universalismus (veröffentlicht unter „Die Evolution der Musik“, in: Universalismus. Weimar: Klassik Stiftung Weimar 2011)
Seit 2007	Lektorat, Lesekreis und andere Hilfstätigkeiten für Prof. Dr. Ram A. Mall
10/2005-10/2011	Magisterstudiengang: Philosophie, Religionswissenschaft, Germanistische Literaturwissenschaft Universität Jena
10/1999-08/2004	Magisterstudiengang: Musikwissenschaft und Anglistik Universität Halle/Saale

Tony Pacyna
Akademischer Werdegang

Hauptstr. 42, 72127 Kusterdingen
0176-320 364 85
Tony.Pacyna@uzh.ch

SCHULE

1990 – 1995	Abitur Südstadt-Gymnasium, Halle/Saale
1986 – 1990	Grundschule Polytechnische Oberschule (POS) Rosa Luxemburg, Halle/Saale